HISTORIA DE LA FILOSOFIA

INTRODUCCION

FILOSOFÍA.—Por filosofía se han entendido principalmente dos cosas: una *ciencia* y un *modo de vida*. La palabra filósofo ha envuelto en sí las dos significaciones distintas del hombre que posee un cierto saber y del hombre que vive y se comporta de un modo peculiar. Filosofía como ciencia y filosofía como modo de vida, son dos maneras de entenderla que han alternado y a veces hasta convivido. Ya desde los comienzos, en la filosofía griega, se ha hablado siempre de una cierta *vida teórica,* y al mismo tiempo todo ha sido un saber, una especulación. Es menester comprender la filosofía de modo que en la idea que de ella tengamos quepan, *a la vez,* las dos cosas. Ambas son, en definitiva, verdaderas, puesto que han constituido la realidad filosófica misma. Y solo podrá encontrarse la plenitud de su sentido y la razón de esa dualidad en la visión total de esa realidad filosófica; es decir, en la historia de la filosofía.

Hay una indudable implicación entre los dos modos de entender la filosofía. El problema de su articulación es, en buena parte, el problema filosófico mismo. Pero podemos comprender que ambas dimensiones son inseparables, y de hecho nunca se han dado totalmente desligadas. *La filosofía es un modo de vida, un modo esencial que, justamente, consiste en vivir en una cierta ciencia y, por tanto, la postula y exige. Es, por tanto, una ciencia la que determina el sentido de la vida filosófica.*

Ahora bien: ¿qué tipo de ciencia? ¿Cuál es la índole del saber filosófico? Las ciencias particulares —la matemática, la física, la historia— nos proporcionan una certidumbre respecto a algunas cosas; una certidumbre *parcial,* que no excluye la duda fuera de sus propios objetos; y, por otra parte, las diversas certezas de esos saberes particulares entran en colisión y reclaman una instancia superior que decida entre ellas. El hombre necesita, para saber en rigor a qué atenerse, una certeza radical y uni-

versal, desde la cual pueda vivir y ordenar en una perspectiva jerárquica las otras certidumbres parciales.

La religión, el arte y la filosofía dan al hombre una convicción total acerca del sentido de la realidad entera; pero no sin esenciales diferencias. La religión es una certeza *recibida* por el hombre, dada por Dios gratuitamente: *revelada;* el hombre no alcanza por sí mismo esa certidumbre, no la conquista ni es obra suya, sino al contrario. El arte significa también una cierta convicción en que el hombre se encuentra y desde la cual interpreta la totalidad de su vida; pero esta creencia, de origen ciertamente humano, no se justifica a sí misma, no puede dar razón de sí; no tiene evidencia propia, y es, en suma, *irresponsable.* La filosofía, por el contrario, es una certidumbre radical universal que además es *autónoma;* es decir, la filosofía se justifica a sí misma, muestra y prueba constantemente su verdad; se nutre exclusivamente de *evidencia;* el filósofo está siempre renovando las razones de su certeza (Ortega).

La idea de la filosofía.—Conviene parar la atención un momento en algunos puntos culminantes de la historia, para ver cómo se han articulado las interpretaciones de la filosofía como un saber y como una forma de vida. En Aristóteles, la filosofía es una ciencia rigurosa, la *sabiduría* o *saber* por excelencia: la ciencia de las cosas en cuanto son. Y, sin embargo, al hablar de los modos de vida pone entre ellos, como forma ejemplar, una *vida teorética* que es justamente la vida del filósofo. Después de Aristóteles, en las escuelas estoicas, epicúreas, etc., que llenan Grecia desde la muerte de Alejandro, y luego todo el Imperio romano, la filosofía se vacía de contenido científico y se va convirtiendo cada vez más en un modo de vida, el del *sabio* sereno e imperturbable, que es el ideal humano de la época.

Dentro ya del cristianismo, para San Agustín se trata de la contraposición, aún más honda, entre una *vita theoretica* y una *vita beata.* Y unos siglos más tarde, Santo Tomás se moverá entre una *scientia theologica* y una *scientia philosophica;* la dualidad ha pasado de la esfera de la vida misma a la de los diversos modos de ciencia.

En Descartes, al comenzar la época moderna, no se trata ya de una ciencia, o por lo menos simplemente de ella; si acaso, de una ciencia *para* la vida. Se trata de vivir, de vivir de cierto modo, sabiendo lo que se hace y, sobre todo, lo que se debe hacer. Así aparece la filosofía como un modo de vida que postula una ciencia. Pero al mismo tiempo se acumulan sobre esta ciencia las máximas exigencias de rigor intelectual y de certeza absoluta.

No termina aquí la historia. En el momento de madurez de la Europa moderna, Kant nos hablará, en su *Lógica* y al final de la *Crítica de la razón pura,* de un concepto *escolar* y un concepto *mundano* de la filosofía. La filosofía, según su concepto escolar, es un *sistema* de todos los conocimientos filosóficos. Pero en su sentido mundano, que es el más profundo y radical, la filosofía es la ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana. El filósofo no es ya un artífice de la razón, sino el legislador de la razón humana; y en este sentido —dice Kant— es muy orgulloso llamarse filósofo. El fin último es el destino moral; el concepto de *persona moral* es, por tanto, la culminación de la metafísica kantiana. La filosofía en sentido mundano —un modo de vida esencial del hombre— es la que da sentido a la filosofía como ciencia.

Por último, en nuestro tiempo, mientras Husserl insiste una vez más en presentar la filosofía como *ciencia estricta* y *rigurosa,* y Dilthey la vincula esencialmente a la vida humana y a la historia, la idea de la *razón vital* (Ortega) replantea de un modo radical el núcleo mismo de la cuestión, estableciendo una relación *intrínseca* y necesaria entre el saber racional y la vida misma.

ORIGEN DE LA FILOSOFÍA.—¿Por qué el hombre se pone a filosofar? Contadas veces se ha planteado esta cuestión de un modo suficiente. Aristóteles la ha tocado de tal manera que ha influido decisivamente en todo el proceso ulterior de la filosofía. El comienzo de su *Metafísica* es una respuesta a esa pregunta: *Todos los hombres tienden por naturaleza a saber.* La razón del deseo de conocer del hombre es, para Aristóteles, nada menos que su naturaleza. Y la naturaleza es la sustancia de una cosa, aquello en que realmente consiste; por tanto, el hombre aparece definido por el saber; es su esencia misma quien mueve al hombre a conocer. Y aquí volvemos a encontrar una más clara implicación entre saber y vida, cuyo sentido se irá haciendo más diáfano y transparente a lo largo de este libro. Pero Aristóteles dice algo más. Un poco más adelante escribe: *Por el asombro comenzaron los hombres, ahora y en un principio, a filosofar, asombrándose primero de las cosas extrañas que tenían más a mano, y luego, al avanzar así poco a poco, haciéndose cuestión de las cosas más graves tales como los movimientos de la Luna, del Sol y de los astros y la generación del todo.* Tenemos, pues, como raíz más concreta del filosofar una actitud humana que es el *asombro.* El hombre se *extraña* de las cosas cercanas, y luego de la totalidad de cuanto hay. En lugar de moverse entre las cosas, usar de ellas, gozarlas o temerlas, se pone fuera, *extrañado* de ellas, y

se pregunta con asombro por esas cosas próximas y de todos los días, que ahora, por primera vez, aparecen *frente* a él, por tanto, solas, aisladas en sí mismas por la pregunta: «¿Qué es esto?» En este momento comienza la filosofía.

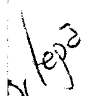
Es una actitud humana completamente nueva, que se ha llamado *teorética* por oposición a la actitud *mítica* (Zubiri). El nuevo método humano surge en Grecia un día, por primera vez en la historia, y desde entonces hay algo más radicalmente nuevo en el mundo, que hace posible la filosofía. Para el hombre mítico las cosas son *poderes* propicios o dañinos, con los que vive y a los que utiliza o rehuye. Es la actitud anterior a Grecia y la que siguen compartiendo los pueblos en donde no penetra el genial hallazgo helénico. La conciencia teorética, en cambio, ve *cosas* en lo que antes eran poderes. Es el gran descubrimiento de las cosas, tan profundo que hoy nos cuesta trabajo ver que efectivamente es un descubrimiento, pensar que pudiera ser de otro modo. Para ello tenemos que echar mano de modos que guardan solo una remota analogía con la actitud mítica, pero que difieren de la nuestra europea: por ejemplo, la conciencia infantil, la actitud del niño, que se encuentra en un mundo lleno de poderes o personajes benignos u hostiles, pero no de *cosas* en sentido riguroso. En la actitud teorética, el hombre, en lugar de estar *entre* las cosas, está *frente* a ellas, *extrañado* de ellas, y entonces las cosas adquieren una significación por sí solas, que antes no tenían. Aparecen como algo que existe por sí, aparte del hombre, y que tiene una consistencia determinada: unas *propiedades*, algo suyo y que les es propio. Surgen entonces las cosas como realidades que *son*, que tienen un contenido peculiar. Y únicamente en este sentido se puede hablar de verdad o falsedad. El hombre mítico se mueve fuera de este ámbito. Solo como algo que *es* pueden ser las cosas verdaderas o falsas. La forma más antigua de este *despertar* a las cosas en su verdad es el *asombro*. Y por esto es la raíz de la filosofía.

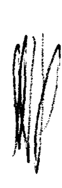
LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA.—La relación de la filosofía con su historia no coincide con la de la ciencia, por ejemplo, con la suya. En este último caso son dos cosas distintas: la ciencia, por una parte; y por otra, lo que *fue* la ciencia, es decir, su historia. Son independientes, y la ciencia puede conocerse, cultivarse y existir aparte de la historia de lo que ha sido. La ciencia se construye partiendo de un objeto y del saber que en un momento se posee acerca de él. En la filosofía, el problema es ella mismas; además, este problema se plantea en cada caso según la situación histórica y personal en que se encuentra el filósofo, y esta situación está, a su vez, determinada en buena medida

por la tradición filosófica en que se halla colocado: todo el pasado filosófico va ya incluido en cada acción de filosofar; en tercer lugar, el filósofo tiene que hacerse cuestión de la totalidad del problema filosófico, y por tanto de la filosofía misma, desde su raíz originaria: no puede partir de un estado existente de hecho y aceptarlo, sino que tiene que empezar desde el principio y, *a la vez,* desde la situación histórica en que se encuentra. Es decir, la filosofía tiene que plantearse y realizarse íntegramente en cada filósofo, pero no de cualquier modo, sino en cada uno de un modo insustituible: como le viene impuesto por toda la filosofía anterior. Por tanto, en todo filosofar va inserta la historia entera de la filosofía, y sin esta ni es inteligible ni, sobre todo, podría existir. Y, a la vez, la filosofía no tiene más realidad que la que alcanza históricamente en cada filósofo.

Hay, pues, una inseparable conexión entre filosofía e historia de la filosofía. La filosofía es histórica, y su historia le pertenece esencialmente. Y por otra parte, la historia de la filosofía no es una mera información erudita acerca de las opiniones de los filósofos, sino que es la exposición verdadera del contenido real de la filosofía. Es, pues, con todo rigor, filosofía. La filosofía no se agota en ninguno de sus sistemas, sino que consiste en la *historia efectiva* de todos ellos. Y, a su vez, ninguno puede existir solo, sino que necesita y envuelve todos los anteriores; y todavía más: cada sistema alcanza sólo la plenitud de su realidad, de su *verdad,* fuera de sí mismo, en los que habrán de sucederle. Todo filosofar arranca de la totalidad del pasado y se proyecta hacia el futuro, poniendo en marcha la historia de la filosofía. Esto es, dicho en pocas palabras, lo que se quiere decir cuando se afirma que *la filosofía es histórica.*

VERDAD E HISTORIA.—Pero esto no significa que no interese la *verdad* de la filosofía, que se considere a esta simplemente como un fenómeno histórico al que sea indiferente ser verdadero o falso. Todo sistema filosófico tiene pretensión de verdad; por otra parte, es evidente el antagonismo entre ellos, que están muy lejos de la coincidencia; pero ese antagonismo no quiere decir, ni mucho menos, incompatibilidad total. Ningún sistema puede pretender una validez *absoluta y exclusiva,* porque ninguno *agota* la realidad; en la medida en que cada uno de ellos se afirma como único, es falso. Cada sistema filosófico aprehende una porción de la realidad, justamente la que es accesible desde el punto de vista o perspectiva; y la verdad de un sistema no implica la falsedad de los demás, sino en los puntos en que formalmente se contradigan; y la contradicción solo surge cuando el filósofo afirma más de lo que realmente ve; es decir, las

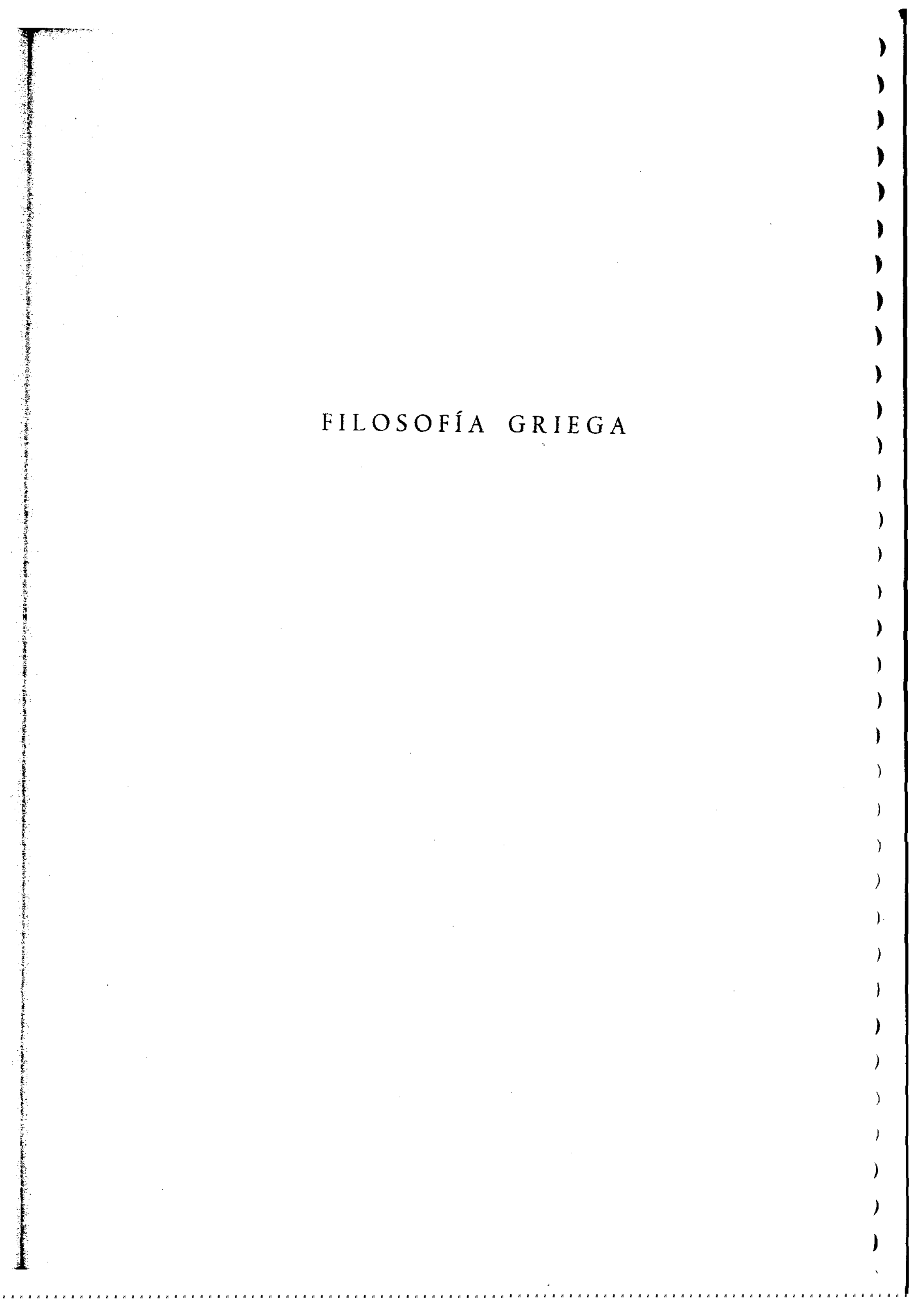




visiones son todas verdaderas —se entiende, parcialmente verdaderas— y en principio no se excluyen. Pero, además, el punto de vista de cada filósofo está condicionado por su situación *histórica,* y por eso cada sistema, si ha de ser fiel a su perspectiva, tiene que incluir todos los anteriores como ingredientes de su propia situación; por esto, las diversas filosofías *verdaderas* no son intercambiables, sino que se encuentran determinadas rigurosamente por su inserción en la historia humana [1].

[1] Véase mi *Introducción a la Filosofía* (1947), cap. XII. [*Obras,* II.]

FILOSOFÍA GRIEGA



LOS SUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Si dejamos aparte el oscuro problema de la filosofía oriental —india, china—, donde lo más problemático es el sentido de la palabra misma *filosofía,* y nos atenemos a lo que ha sido esa realidad en Occidente, encontramos que su primera etapa es la filosofía de los griegos. Esta fase inicial, cuya duración rebasa el milenio, se distingue de todas las posteriores en que no tiene a su espalda ninguna tradición filosófica; es decir, emerge de una situación humana concreta —la del hombre «antiguo»—, en la cual no se da el momento, el ingrediente filosófico. Esto tiene dos consecuencias importantes; en primer lugar, en Grecia se asiste a la germinación del filosofar con una pureza y radicalidad superiores a cuanto ha venido después; por otra parte, la circunstancia vital e histórica del hombre antiguo condiciona directamente la especulación helénica hasta el punto de que el tema capital de la historia de la filosofía griega consiste en averiguar por qué el hombre, al llegar a cierto nivel de su historia, se vio obligado a ejercitar un menester rigurosamente nuevo y desconocido, que hoy llamamos filosofar. No se puede entrar aquí en este problema; pero es indispensable apuntar al menos algunos de los supuestos históricos que han hecho posible y necesaria la filosofía en el mundo helénico[1].

Una forma de vida está definida, sobre todo, por el repertorio de *creencias* en que se está. Naturalmente, esas creencias van cambiando de generación en generación —como ha mostrado Ortega—, y en eso consiste la mutación histórica; pero cierto esquema mínimo perdura a través de varias generaciones y les confiere la unidad superior que llamamos *época, era, edad.* ¿Cuáles son las creencias básicas en que está el hombre griego, que limitan y configuran su filosofía?



[1] Cf. mi *Biografía de la Filosofía,* I. «La filosofía griega desde su origen hasta Platón» (Emecé, Buenos Aires 1954). [*Obras,* vol. II.]

El heleno se encuentra en un *mundo* que existe desde siempre y que como tal no es nunca problema, sino que toda cuestión lo *supone* ya. Este mundo es interpretado como *naturaleza,* y por ello como *principio,* es decir, como aquello de donde emerge o brota toda realidad concreta; aparece, pues, como dotado de *virtualidad,* de capacidad productiva. Pero a la vez es una *multiplicidad:* en el mundo hay muchas cosas que son cambiantes y definidas por la contrariedad. Cada una de ellas tiene una consistencia independiente, pero no son siempre, sino que varían; y sus propiedades se entienden como términos de oposiciones o contrariedades: lo frío es lo contrario de lo caliente, lo par de lo impar, etc.; esta polaridad es característica de la mente antigua. Las propiedades inherentes a las cosas permiten su utilización en una técnica que se diferencia radicalmente de los procedimientos mágicos, que manejan las cosas como poderes.

Este mundo del hombre griego es *inteligible.* Se puede comprender; y esta comprensión consiste en *ver* o contemplar esa realidad y *decir* lo que *es: teoría, lógos* y *ser* son los tres términos decisivos del pensamiento helénico, y se fundan en esa actitud primaria ante el mundo. La consecuencia de ello es que el mundo aparece como algo ordenado y sometido a ley: esta es la noción del *cosmos.* La razón se inserta en ese orden legal del mundo, que se puede gobernar y dirigir; y la forma concreta de esa legalidad en lo humano es la convivencia política de los hombres en la ciudad. Es menester contar con ese mínimo esquema de las creencias antiguas para comprender el hecho histórico de la filosofía griega.

I. LOS PRESOCRÁTICOS

1. *La escuela de Mileto*

Se llama *presocráticos* a los filósofos griegos anteriores a Sócrates. Esta denominación tiene, por lo pronto, un valor cronológico: son los pensadores que viven desde fines del siglo VII hasta acabar el siglo V antes de Jesucristo. Pero tiene además un sentido más profundo: los primeros barruntos de la filosofía griega se pueden considerar como verdadera filosofía porque después de ellos ha habido una filosofía plena e indudable. A la luz de la filosofía ya madura —desde Sócrates en adelante—, resultan filosóficos los primeros ensayos helénicos, no todos los cuales merecerían ese nombre si no fuesen comienzo y promesa de algo ulterior. Por ser *pre-socráticos,* por anunciar y preparar una madurez filosófica, son *ya* filósofos los primeros pensadores de Jonia y de la Magna Grecia. No puede olvidarse que si es cierto que el presente depende del pasado, a la vez refluye sobre él y lo condiciona. Las afirmaciones concretas de los más viejos pensadores indios o chinos se aproximan con frecuencia a algunos de los griegos; pero la diferencia capital está en que después de los presocráticos ha venido Sócrates, mientras que a la balbuciente especulación oriental no siguió una plenitud filosófica en el sentido que esta palabra tomó en Occidente. Esta es la razón de la radical diferencia con que se nos presenta el pensamiento inicial de los helenos y el de los orientales.

Los últimos presocráticos no son anteriores a Sócrates, sino contemporáneos suyos, en la segunda mitad del siglo V. Pero quedan incorporados al grupo que le antecede por el tema y el carácter de su especulación. En toda la primera etapa de la filosofía se trata de la *naturaleza* (φύσις). Aristóteles llama a estos pensadores φυσιολόγοι, los físicos; hacen una física con método filosófico. Frente a la naturaleza, el presocrático toma una actitud que difiere enormemente de la de Hesiodo, por ejemplo.

Este pretende *narrar* cómo se ha configurado y ordenado el mundo, o la genealogía de los dioses; hace una *teogonía*, cuenta un *mito;* la relación entre el mito y la filosofía es próxima, como adviritió Aristóteles, y constituye un grave problema; pero se trata de cosas distintas. El filósofo presocrático se enfrenta con la naturaleza con una pregunta teórica: pretende decir *qué es*. Lo que define primariamente la filosofía es la pregunta que la moviliza: *¿qué es todo esto?* A esta pregunta no puede contestarse con un mito, sino con una filosofía.

EL MOVIMIENTO.—Ahora bien: ¿qué es lo que hace a los griegos preguntarse por lo que son las cosas? ¿Cuál es la raíz del asombro que movió por vez primera a los griegos a filosofar? En otros términos: ¿qué es lo que extraña al heleno y le hace sentirse extraño a ese mundo en que se encuentra? Repárese en que la situación de los presocráticos se diferencia de la de todos los filósofos posteriores en que estos, al plantearse un problema, han hallado junto a él un repertorio de soluciones ya propuestas y ensayadas, mientras que los presocráticos recurren de las respuestas que dan la tradición o el mito a un nuevo instrumento de certeza, que es justamente la *razón*.

El griego se extraña o asombra del *movimiento*. ¿Qué quiere decir esto? Movimiento (κίνησις) tiene en griego un sentido más amplio que en nuestras lenguas; equivale a cambio o variación; lo que nosotros llamamos movimiento es solo una forma particular de *kínesis*. Se distinguen cuatro clases de movimiento: 1.ª, el movimiento local (φορά), el cambio de lugar; 2.ª, el movimiento cuantitativo, es decir, el aumento y la disminución (αὔξησις καὶ φθίσις); 3.ª, el movimiento cualitativo o alteración (ἀλλοίωσις), y 4.ª, el movimiento sustancial, es decir, la generación y la corrupción (γένεσις καὶ φθορά). Todos estos movimientos, y sobre todo el último, que es el más profundo y radical, perturban e inquietan al hombre griego, porque le hacen problemático el ser de las cosas, lo sumen en la incertidumbre, de tal modo que no sabe a qué atenerse respecto a ellas. Si las cosas cambian, ¿qué son de verdad? Si una cosa pasa de ser blanca a ser verde, es y no es blanca; si algo que era deja de ser, resulta que la misma cosa *es y no es*. La multiplicidad y la contradicción penetran en el ser mismo de las cosas; el griego se pregunta entonces qué son las cosas *de verdad*, es decir, *siempre*, por detrás de sus muchas apariencias. Apela de la multitud de aspectos de las cosas a su raíz permanente e inmutable, superior a esa multitud y capaz de dar razón de ella. Por esto, lo verdaderamente interesante es la pregunta inicial de la filosofía: ¿qué es de verdad todo esto, qué es la naturaleza o principio de donde emerge todo? Las diver-

sas respuestas que se van dando a esta pregunta constituyen la historia de la filosofía griega.

La filosofía griega tiene un origen muy concreto y conocido. Comienza en las costas jónicas, en las ciudades helénicas de Asia Menor, en los primeros años del siglo VI antes de Cristo, tal vez a fines del VII. Dentro del mundo griego, la filosofía tiene, pues, un origen excéntrico; solo tardíamente, en el siglo V, aparece la especulación filosófica en la Grecia propia. Las ciudades de la costa oriental del Egeo eran las más ricas y prósperas de la Hélade; en ellas se produjo primero un florecimiento económico, técnico y científico, promovido parcialmente por los contactos con otras culturas, sobre todo la egipcia y la irania. En Mileto, la más importante de estas ciudades, apareció por vez primera la filosofía. Un grupo de filósofos, pertenecientes a tres generaciones sucesivas, aproximadamente, hombres de gran relieve en la vida del país, intentan dar tres respuestas a la pregunta por la naturaleza. A este primer brote filosófico se suele llamar escuela jónica o escuela de Mileto, y sus tres figuras capitales y representativas son Tales, Anaximandro y Anaxímenes, cuya actividad llena el siglo VI.

TALES DE MILETO.—Vivió desde el último tercio del siglo VII hasta mediados del VI. Los relatos antiguos le atribuyen múltiples actividades: ingeniero, astrónomo, financiero, político; como tal, se cuenta entre los Siete Sabios de Grecia. Tal vez con lejano origen fenicio. Probablemente viajó por Egipto, y se le atribuye la introducción en Grecia de la geometría egipcia (cálculo de distancias y alturas según la igualdad y semejanza de triángulos, pero, con seguridad, de un modo empírico). También predijo un eclipse. Es, pues, una gran figura de su tiempo.

Para lo que aquí más nos interesa, su filosofía, la fuente principal y de más valor es Aristóteles, autoridad máxima para las interpretaciones de toda la presocrática. Aristóteles dice que, según Tales, el principio (ἀρχή) de todas las cosas es el agua; es decir, el estado de humedad. La razón de esto sería que los animales y las plantas tienen el alimento y la semilla húmedos. La tierra flota sobre el agua. Por otra parte, el mundo estaría lleno de espíritus o almas y de muchos demonios; o, como dice Aristóteles, «todo está lleno de dioses».

Se ha llamado a esto *hilozoísmo* (animación o vivificación de la materia). Pero lo verdaderamente importante es el hecho de que Tales, por primera vez en la historia, se hace cuestión de la totalidad de cuanto hay, no para preguntarse cuál fue el origen mítico del mundo, sino qué *es* en verdad la naturaleza. Entre la teogonía y Tales hay un abismo: el que separa la filosofía de toda la mentalidad anterior.

ANAXIMANDRO.—Sucedió a Tales a mediados del siglo VI en la dirección de la escuela de Mileto. De su vida apenas se sabe nada cierto. Escribió una obra, que se ha perdido, conocida con el título que posteriormente se dio a la mayoría de los escritos presocráticos: *Sobre la naturaleza* (περὶ φύσεως). Se le atribuyen, sin certeza, diversos inventos de tipo matemático y astronómico, y más verosímilmente, la confección de un mapa. A la pregunta por el principio de las cosas responde diciendo que es el *ápeiron,* τὸ ἄπειρον. Esta palabra significa literalmente infinito, pero no en sentido matemático, sino más bien en el de ilimitación o indeterminación. Y conviene entender esto como *grandioso,* ilimitado en su magnificencia, que provoca el asombro. Es la maravillosa totalidad del mundo, en que el hombre se encuentra con sorpresa. Esta naturaleza es, además, *principio:* de ella surgen todas las cosas: unas llegan a ser, otras dejan de ser, partiendo de esa ἀρχή, pero ella permanece independiente y superior a esos cambios individuales. Las cosas se engendran por una segregación, se van separando del conjunto de la naturaleza por un movimiento como de criba, primero lo frío y lo caliente, y luego las demás cosas. Este engendrarse y perecer es una *injusticia,* una ἀδικία, un predominio injusto de un *contrario* sobre otro (lo caliente sobre lo frío, lo húmedo sobre lo seco, etc.). Por esta injusticia existe el predominio de las cosas individuales. Pero hay una necesidad que hará volver a las cosas a ese fondo último, sin injusticias, el *ápeiron,* inmortal e incorruptible, donde no predominan unos contrarios sobre los otros. La forma en que ha de ejecutarse esa necesidad es el *tiempo.* El tiempo hará que las cosas vuelvan a esa unidad, a esa quietud e indeterminación de la φύσις, de donde han salido injustamente.

Anaximandro, aparte de su astronomía, bastante desarrollada, en la que no hemos de entrar, representa el paso de la simple designación de una sustancia como principio de la naturaleza a una idea de ésta, más aguda y profunda, que apunta ya los rasgos que van a caracterizarla en toda la filosofía presocrática: una totalidad, principio de todo, imperecedera, ajena a la mutación y a la pluralidad, *opuesta a las cosas.* Veremos aparecer reiteradamente estas notas en el centro mismo del problema filosófico griego.

ANAXÍMENES.—Discípulo de Anaximandro, también de Mileto, en la segunda mitad del siglo VI. Es el último milesio importante. Añade dos cosas nuevas a la doctrina de su maestro. En primer lugar, una indicación concreta de cuál es el principio de la naturaleza: *el aire,* que pone en relación con la respiración o aliento. Del aire nacen todas las cosas, y a él vuelven cuando se corrompen. Esto parece más bien una vuelta al punto de

vista de Tales, sustituyendo el agua por el aire; pero Anaxímenes agrega una segunda precisión: el modo concreto de formación de las cosas, partiendo del aire, es la condensación y rarefacción. Esto es sumamente importante; no solo ya la designación de una sustancia primordial, sino la explicación de cómo de ella se producen todas las diversas cosas. El aire enrarecido es fuego; más condensado, nubes, agua, tierra, rocas, según el grado de densidad. A la sustancia primera, soporte de la variedad cambiante de las cosas, se añade un principio del movimiento. En este momento, el dominio persa en Jonia va a impulsar la filosofía hacia el Oeste.

2. *Los pitagóricos*

PITÁGORAS.—Después de los milesios, el primer núcleo filosófico importante son los pitagóricos. A fines del siglo VI, la filosofía se traslada de las costas de Jonia a las de la Magna Grecia, al sur de Italia y a Sicilia, y se constituye lo que Aristóteles llamó la *escuela itálica*. Parece que la invasión persa en Asia Menor desplazó hacia el extremo occidental del mundo helénico a algunos grupos jónicos, y de esta fecunda emigración surgió el pitagorismo.

Es uno de los problemas más oscuros y complejos de la historia griega. Por una parte, es problemático todo lo que se refiere a la historia del movimiento pitagórico; en segundo lugar, sumamente difícil su interpretación. Aquí tendremos que limitarnos a consignar sus rasgos más importantes, sin entrar en las graves cuestiones que suscita.

El fundador de esta escuela fue Pitágoras; pero Pitágoras es poco más que un nombre; apenas se sabe nada de él, y nada con certeza. Parece que procedía de la isla de Samos, y fue a establecerse a Crotona, en la Magna Grecia. Se le atribuyen varios viajes, entre otros a Persia, donde hubo de conocer al mago Zaratás, es decir, a Zoroastro o Zaratustra. Probablemente no se ocupó nunca de matemáticas, aunque sí posteriormente su escuela; la actividad de Pitágoras debió de ser principalmente religiosa, relacionada con los misterios órficos, emparentados a su vez con los cultos de Dionysos. Aristóteles habla de los pitagóricos de un modo impersonal, subrayando esa vaguedad con su expresión favorita: *los llamados pitagóricos*...

LA ESCUELA PITAGÓRICA.—Los pitagóricos se establecieron en una serie de ciudades de la Italia continental y de Sicilia, y luego pasaron también a la Grecia propia. Formaron una liga o secta, y se sometían a una gran cantidad de extrañas normas

y prohibiciones; no comían carne ni habas, ni podían usar vestido de lana, ni recoger lo que se había caído, ni atizar el fuego con un hierro, etc. Resulta difícil comprender el sentido de estas normas, si es que tenían alguno. Se distinguían entre ellos los *acusmáticos* y los *matemáticos*, según el carácter y el grado de su iniciación. La liga pitagórica tenía una tendencia contraria a la aristocracia; pero acabó por formar una e intervenir en política. Como consecuencia de esto, se produjo una violenta reacción democrática en Crotona, y los pitagóricos fueron perseguidos, muchos de ellos muertos, y su casa incendiada. El fundador logró salvarse, y murió, según se dice, poco después. Más tarde alcanzaron los pitagóricos un nuevo florecimiento, llamado el neopitagorismo.

Pero más que esto interesa el sentido de la liga pitagórica como tal. Constituía propiamente una *escuela*. (La palabra escuela, σχολή, significa en griego *ocio:* conviene tener esto presente.) Esta escuela está definida por un modo de vivir de sus miembros, gentes emigradas, expatriadas; forasteros, en suma. Según el ejemplo de los juegos olímpicos, hablaban los pitagóricos de tres modos de vida: el de los que van a comprar y vender, el de los que corren en el estadio y el de los espectadores que se limitan a ver. Así viven los pitagóricos, forasteros curiosos de la Magna Grecia, como espectadores. Es lo que se llama el βίος θεωρητικός, la vida teorética o contemplativa. La dificultad para esta vida es el cuerpo, con sus necesidades, que sujetan al hombre. Es menester liberarse de esas necesidades. El cuerpo es una tumba (σῶμα σῆμα), dicen los pitagóricos. Hay que superarlo, pero sin perderlo. Para esto es necesario un estado previo del alma, que es el *entusiasmo*, es decir, *endiosamiento*. Aquí aparece la conexión con los órficos y sus ritos, fundados en la *manía* (locura) y en la orgía. La escuela pitagórica utiliza estos ritos y los transforma. Así se llega a una vida suficiente, teorética, no ligada a las necesidades del cuerpo, un modo de vivir divino. El hombre que llega a esto es el sabio, el σοφός. (Parece que la palabra *filosofía* o amor a la sabiduría, más modesta que *sofía*, surgió por primera vez de los círculos pitagóricos). El perfecto *sophós* es al mismo tiempo el perfecto ciudadano; por esto el pitagorismo crea una aristocracia y acaba por intervenir en política.

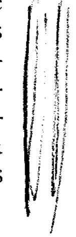
LA MATEMÁTICA. — Otro aspecto importante de la actividad de los pitagóricos es su especulación matemática. La matemática griega no se parece excesivamente a la moderna. Iniciada —casi como una mera técnica operatoria— en la escuela de Mileto, recibe la herencia de Egipto y el Asia Menor; pero sólo en el pitagorismo se convierte en *ciencia* autónoma y rigurosa. Dentro

de esta escuela —sobre todo en el llamado neopitagorismo— se desarrollan los conocimientos matemáticos que serán después continuados por las escuelas de Atenas y Cízico; en el siglo VI, la Academia platónica y la escuela de Aristóteles forjan los conceptos filosóficos capitales que permitirán en la época helenística, desde el siglo III, la elaboración y sistematización de la matemática, simbolizada en la obra de Euclides.

Los pitagóricos hacen el descubrimiento de un tipo de entes —los números y las figuras geométricas— que no son corporales, pero que tienen realidad y presentan resistencia al pensamiento; esto hace pensar que no puede identificarse *sin más* el ser con el ser corporal, lo cual obliga a una decisiva ampliación de la noción del ente. Pero los pitagóricos, arrastrados por su propio descubrimiento, hacen una nueva identificación, esta vez de signo inverso: el ser va a coincidir para ellos con el ser de los objetos matemáticos. Los números y las figuras son la *esencia* de las cosas; los entes son por *imitación* de los objetos de la matemática; en algunos textos afirman que los números son *las cosas mismas*. La matemática pitagórica no es una técnica operatoria, sino antes que ello el descubrimiento y construcción de nuevos entes, que son inmutables y eternos, a diferencia de las cosas variables y perecederas. De ahí el misterio de que se rodeaban los hallazgos de la escuela, por ejemplo el descubrimiento de los poliedros regulares. Una tradición refiere que Hipaso de Metaponto fue ahogado durante una travesía —o bien naufragó, castigado por los dioses— por haber revelado el secreto de la construcción del dodecaedro.

Por otra parte, la aritmética y la geometría están en estrecha relación: el 1 es el punto, el 2 la línea, el 3 la superficie, el 4 el sólido; el número 10, suma de los cuatro primeros, es la famosa *tetraktys*, el número capital. Se habla geométricamente de números cuadrados y oblongos, planos, cúbicos, etc. Hay números místicos, dotados de propiedades especiales. Los pitagóricos establecen una serie de oposiciones, con las que las cualidades guardan una extraña relación: lo ilimitado y lo limitado, lo par y lo impar, lo múltiple y lo uno, etc. El simbolismo de estas ideas resulta problemático y de difícil comprensión.

La escuela pitagórica creó también una teoría matemática de la música. La relación entre las longitudes de las cuerdas y las notas correspondientes fue aprovechada para un estudio cuantitativo de lo musical; como las distancias de los planetas corresponden aproximadamente a los intervalos musicales, se pensó que cada astro da una nota, y todas juntas componen la llamada armonía de las esferas o *música celestial*, que no oímos por ser constante y sin variaciones.



Las ideas astronómicas de los pitagóricos fueron profundas y penetrantes: Ecfanto llegó a afirmar la rotación de la Tierra. Por su parte, Alcmeón de Crotona hizo estudios biológicos y embriológicos agudos. Arquitas de Tarento y Filolao de Tebas fueron las dos figuras más importantes de la matemática pitagórica [1].

* * *

En la escuela pitagórica tenemos el primer ejemplo claro de filosofía entendida como un modo de vida. El problema de la vida suficiente los lleva a una disciplina especial, consistente en la contemplación. Aparece en Grecia con los pitagóricos el tema de la *liberación* del hombre suficiente, que se basta a sí mismo; este va a ser uno de los temas permanentes del pensamiento helénico. Esta preocupación por el alma conduce a los pitagóricos a la doctrina de la transmigración o *metempsícosis*, relacionada con el problema de la inmortalidad. Y esta cuestión, en conexión estrecha con la edad y el tiempo, se enlaza con la especulación sobre los números, que son, ante todo, medida del tiempo, *edades de las cosas*. Vemos, pues, el fondo unitario del complejísimo movimiento pitagórico, centrado en el tema de la vida contemplativa y *divina*.

3. *Parménides y la escuela de Elea*

Aparte de los pitagóricos, hay un brote filosófico fundamental en la Magna Grecia: la escuela eleática, que tiene su centro en Parménides, y sus continuadores principales en Zenón y Meliso. Este grupo de filósofos tuvo la más alta importancia. Con ellos la filosofía adquiere un nivel y un grado de profundidad que antes no tenía, y el influjo de Parménides es decisivo en toda la historia de la filosofía griega y, por tanto, en su totalidad hasta hoy. Esta escuela tiene, fuera de ella, un antecedente que conviene mencionar: Jenófanes.

JENÓFANES.—Era de Colofón, en Asia Menor. No se sabe su fecha exacta, pero sí que vivió al menos noventa y dos años, y que era posterior a Pitágoras y anterior a Heráclito. Por tanto, vivió en la segunda mitad del siglo VI y primera del V. Se sabe también que recorría la Hélade recitando poesías, en general

[1] Sobre este problema de la matemática griega, véase *Biografía de la Filosofía*, I, iii, y sobre todo, *Ensayos de teoría*, «El descubrimiento de los objetos matemáticos en la filosofía griega». [*Obras*, IV.]

suyas. La obra de Jenófanes estaba escrita en verso; son elegías de carácter poético y moral, en las que se mezclan a veces atisbos de doctrina cosmológica. Lo más importante de Jenófanes es, por una parte, la crítica que hizo de la religión popular griega, y por otra, un cierto «panteísmo» precursor de la doctrina de la unidad del ser en la escuela eleática.

Jenófanes sentía el orgullo de la sabiduría, y le parecía muy superior a la simple fuerza o a la destreza física. Consideraba inmerecida la admiración hacia los vencedores en los juegos, en las carreras, etc. Encontraba inmorales y absurdos a los dioses de Homero y Hesiodo, de los que solo se pueden aprender, dice, robos, adulterios y engaños. Al mismo tiempo rechaza el antropomorfismo de los dioses, diciendo que, así como los etíopes los hacen chatos y negros, los leones o los bueyes los harían, si pudieran, en figura de león o de buey. Frente a esto, Jenófanes habla de un único Dios. Copiamos los cuatro fragmentos de sus sátiras referentes a esto (Diels, frag. 23-26): «Un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los hombres ni por la forma ni por el pensamiento.—Ve entero, piensa entero, oye entero.—Pero, sin trabajo, gobierna todo por la fuerza de su espíritu.—Y habita siempre en el mismo lugar, sin moverse nada, ni le conviene desplazarse de un lado para otro.»

Estos fragmentos tienen un sentido bastante claro. Hay unidad —divina— subrayada fuertemente. Y este dios uno es inmóvil y *todo*. Por esto dijo Aristóteles que Jenófanes fue el primero que «unizó», es decir, que fue partidario del uno. Y por esta razón, prescindiendo del oscuro problema de las influencias, es forzoso admitir a Jenófanes como un precedente de la doctrina de los eleáticos.

PARMÉNIDES.—Parménides es el filósofo más importante de todos los presocráticos. Significa en la historia de la filosofía un momento de capital importancia: la aparición de la metafísica. Con Parménides, la filosofía adquiere su verdadera jerarquía y se constituye en forma rigurosa. Hasta entonces, la especulación griega había sido cosmológica, física, con un propósito y un método filosófico; pero es Parménides quien descubre el tema propio de la filosofía y el método con el cual se puede abordar. En sus manos la filosofía llega a ser metafísica y ontología; no va a versar ya simplemente sobre las *cosas*, sino sobre las cosas *en cuanto son*, es decir, como *entes*. El *ente*, el ἐόν, ὄν, es el gran descubrimiento de Parménides. Hasta tal extremo, que la filosofía *sensu stricto* empieza con él, y el pensamiento metafísico hasta nuestros días conserva la huella que le imprimió la mente de Parménides. Y junto al objeto, el *método* que nos permite

llegar a él, lo que los griegos llamaron νοῦς, *noûs*[1], y los latinos tradujeron por *mens,* mente, pensamiento o incluso tal vez, en algunos casos, espíritu. Este *noûs,* como ya veremos, está en una esencial unidad con el *ón.* La interpretación de la filosofía de Parménides presenta graves dificultades. Aquí no podemos entrar en ellas, sino simplemente indicar el núcleo más nuevo y eficaz de su pensamiento. La interpretación del filósofo eleático ha dado pasos decisivos en los últimos años con la labor de Karl Reinhardt y, sobre todo, de mi maestro Zubiri.

Parménides de Elea vivió a fines del siglo VI y en la primera mitad del V: no se puede dar mayor precisión sobre su fecha. No parece probable la relación personal con Jenófanes, a pesar de indudables influencias. También parece que le alcanzaron las del pitagorismo. Platón le dedicó un diálogo de su mismo nombre, tal vez el más importante de todos los platónicos. Aristóteles le dedica mucha atención. Además, se conservan considerables fragmentos de un poema de Parménides, escrito en hexámetros, que se conoce con el título tradicional *Sobre la naturaleza.*

EL POEMA.—Comprendía una introducción de una gran fuerza poética, y dos partes, la primera sobre la *vía de la verdad,* y la segunda sobre la *vía de la opinión.* De la primera se conserva más que de la segunda. Nos limitaremos a indicar los momentos más importantes del poema.

En un carro, arrastrado por fogosos caballos, marcha el poeta por el camino de la *diosa.* Lo guían las hijas del *Sol,* que *apartan los velos de sus rostros* y dejan la morada de la noche, guardada por la Justicia. La diosa saluda a Parménides y le dice que es menester que aprenda a conocerlo todo, «tanto el corazón inquebrantable de la verdad bien redondeada como las opiniones de los mortales, que no tienen verdadera certeza», y le dice que no hay más que una vía de que se pueda hablar. Con esto termina la introducción. Hay una clara alusión al paso de la conciencia mítica a la teorética: las heliades lo han sacado de la oscuridad. La metáfora de los velos significa la verdad, entendida en Grecia como un *develar* o descubrir (ἀλήθεια).

En la primera parte del poema habla la diosa de dos vías; pero estas no son las dos mencionadas de la verdad y la opinión, sino que esta última será, en rigor, la tercera. Las dos primeras son dos vías posibles *desde el punto de vista de la*

[1] Transcribo el griego en caracteres latinos con las siguientes normas: la *g* (γ) tiene siempre sonido suave; la *z* (ζ), el de *ds;* la *th* (θ), el de la *z;* la *ph* (φ), el de *f;* la *kh* (χ), el de *j;* el diptongo *ou* (ου), el de *u,* y la *y* (υ) tiene el de *u* francesa o *ü* alemana; la *h* (equivalente al espíritu áspero) debe aspirarse. Todos los acentos griegos se transcriben.

verdad, de las cosas en cuanto *son:* la del *que es* y que es imposible que no sea (vía de la persuasión y la verdad) y la del *que no es;* esta última vía es impracticable, pues lo que no es no se puede conocer ni expresar. Y aquí se encuentra la estrecha vinculación del *noûs* y el *ón,* del ente y la mente o espíritu en la verdad. Después sigue lo que pudiéramos llamar la ontología de Parménides, es decir, la explicación de los atributos del ente que acaba de descubrir. Pero esto requiere una exposición articulada.

La segunda parte del poema abandona la vía de la verdad para entrar en la de la opinión de los mortales. Los fragmentos de ella son muy escasos. Son la interpretación del movimiento, de la variación, no desde el punto de vista del *noûs,* ni, por tanto, del ente, sino de la *sensación* y de las *cosas.* A esto se añaden algunas indicaciones cosmológicas.

El esquema de las vías es, pues, el siguiente:

MÉTODO	OBJETO	VÍA
El *noûs*	el *ente*	de la verdad (vía del «que es»).
		impracticable (vía del «que no es»).
La *sensación* ...	las *cosas*	de la opinión (vía del «que es y no es»)

LOS PREDICADOS DEL ENTE.—Conviene enumerar y explicar brevemente los predicados que convienen al ὄν, ente, según Parménides.

1.° El *ón* es *presente.* Las cosas, en cuanto son, están presentes al pensamiento, al *noûs.* El ente no fue ni será, sino que es. Ὄν, *ens,* es un participio de presente. Las cosas pueden estar lejos o cerca de los sentidos, presentes o ausentes, pero como entes están inmediatas al *noûs.* La mente tiene la presencia del ὄν.

2.° Las cosas todas son entes, es decir, *son.* Quedan envueltas por el ser, quedan reunidas, *unas.* Toda la multiplicidad de las cosas no tiene nada que ver con la unidad del ente. El *ón* es uno. Por eso llega a decir Parménides que el ente es una esfera, sin huecos de no ser.

3.° Además, este ente es *inmóvil.* Se entiende el movimiento como un modo de ser. Llegar a ser o dejar de ser supone una dualidad de entes, y el ente es uno. Por esta razón es *homogéneo* e *indivisible,* siempre desde el punto de vista del ente: si yo divido una cosa en dos partes, el ente queda tan indiviso como antes, las envuelve igualmente a las dos: la división no lo afecta lo más mínimo.

4.° El ente es *lleno,* sin vacíos. (El problema del vacío es muy importante en toda la filosofía griega.) Es *continuo* y *todo.*

Doxa

Si hubiera algo fuera del ente, no sería, y si algo *fuese* fuera del ente, *sería,* es decir, sería *ente.*

5.° Por idéntica razón es *ingénito* e *imperecedero.* Lo contrario supondría un no ser, que es imposible.

Estos son los principales predicados del ente, no de las cosas: lo que descubre la primera vía, la de la verdad.

La opinión.—Como la segunda vía, la del *que no es,* es impracticable, veamos la tercera, la de la δόξα, la opinión de los mortales. Esta tercera vía se mueve dentro de la esfera de la verdad, y por eso puede ser verdad y error. La medida en que exista una y otro solo se puede decidir desde la verdad.

1.° La *dóxa* se atiene a las informaciones del mundo, de las *cosas.* Estas informaciones son *muchas* y *cambiantes.* Las cosas son verdes, rojas, duras, frías, agua, aire, etc. Además se transforman unas en otras y están en constante variación. Pero

2.° La *dóxa* entiende ese movimiento, ese cambio, como un llegar a ser. Y aquí está su error. El ser no se da en los sentidos, sino en el *noûs.* Es decir, la *dóxa,* moviéndose en la *sensación,* que es lo que tiene, salta al ser sin utilizar el *noûs,* de que carece. Y esta es su falsedad.

3.° La δόξα además de ser opinión, es *de los mortales.* Porque su órgano es la sensación, la αἴσθησις, y esta se compone de contrarios y por eso es mortal, perecedera como las cosas mismas. La opinión no tiene *noûs,* lo único que es *divino,* inmortal, como el ser.

Por eso interpreta Parménides el movimiento como una *luz* y unas *tinieblas,* como un alumbrarse y oscurecerse. Es decir, el llegar a ser no es más que un llegar a ser *aparente.* Las cosas que parece que llegan a ser, ya eran, pero en tinieblas. El movimiento es variación, no generación: por tanto, no existe desde el punto de vista del ser. Y todo esto es convención (νόμος), nombres que los hombres ponen a las cosas.

Ontología o metafísica.—Podemos preguntarnos ahora el sentido del descubrimiento de Parménides. Las cosas, en griego πράγματα, *prágmata* muestran a los sentidos múltiples predicados o propiedades. Son coloreadas, calientes o frías, duras o blandas, grandes o pequeñas, animales, árboles, rocas, estrellas, fuego, barcos hechos por el hombre. Pero consideradas con otro órgano, con el pensamiento o *noûs,* presentan una propiedad sumamente importante y común a todas: antes de ser blancas, o rojas, o calientes, *son.* Son, simplemente. Aparece el ser como una propiedad esencial de las cosas, como lo que se ha llamado después un *predicado real,* que no se manifiesta sino al *noûs.* Las cosas son ahora ὄντα, *entes.* Y el ὄν y el νοῦς aparecen en una conexión esencial, de modo que no se dan el uno sin el otro.

Parménides dice en este sentido que son *lo mismo* el ser y el *noeîn* o *noûs*. A los ojos del *noûs* el ente es *uno* e *inmóvil*, frente a la *pluralidad* y *cambio* de las cosas que se dan en la sensación. En Parménides comienza ya la escisión de los dos mundos, el de la verdad y el de la apariencia (opinión o *dóxa*), que es falsedad cuando se toma como la realidad verdadera. Esta escisión va a ser decisiva para el pensamiento griego.

Vistas las cosas un poco más de cerca, podemos decir que, después de haberse pensado que las cosas tienen una consistencia *determinada*, Parménides cae en la cuenta de que ello implica que tienen una *consistencia* determinada —subrayando esta vez consistencia—. Las cosas consisten en algo; pero ahora la atención no se dirige al algo, sino a su previo consistir, sea lo que quiera aquello en que consistan. Las cosas aparecen ante todo como *consistentes;* y esto es lo que propiamente quiere decir el participio *eón, ón,* que es el eje de la filosofía parmenidea. Las cosas consisten en esto o lo otro porque previamente consisten, es decir, consisten en ser *lo consistente (tò ón)*. El descubrimiento de Parménides podría formularse, por tanto, diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, *consisten en consistir*.

Con Parménides, pues, la filosofía pasa de ser *física* a ser *ontología*. Una ontología del ente cósmico, físico. Y ocurre precisamente que, como el ente es inmóvil, la física es imposible desde el punto de vista del ser y, por tanto, de la filosofía. La física es la ciencia de la naturaleza, y naturaleza es el principio del movimiento de las cosas naturales. Si el movimiento no *es*, no es posible la física como ciencia filosófica de la naturaleza. Este es el grave problema que se va a debatir en todos los presocráticos posteriores y no va a encontrar una solución suficiente más que en Aristóteles. Si el ente es uno e inmóvil, no hay naturaleza, y la física es imposible. Si el movimiento *es*, se necesita una idea del ente distinta de la de Parménides. Esto es lo que consigue, como veremos en su hora, Aristóteles. Antes de él, la filosofía griega es el esfuerzo para hacer posible el movimiento dentro de la metafísica de Parménides. Esfuerzo fecundo, que mueve a la filosofía y la obliga a plantearse el problema de raíz. Una lucha de gigantes en torno al ser, para decirlo con frase de Platón.

ZENÓN.—Es el discípulo más importante de Parménides, continuador directo de su escuela. También de Elea. Parece haber sido unos cuarenta años más joven que Parménides. Su descubrimiento más interesante es su método, la *dialéctica*. Este modo de argumentar consiste en tomar una tesis aceptada por el adversario o admitida comúnmente, y mostrar que sus consecuen-

cias se contradicen entre sí o la contradicen; en suma, que es imposible, según el principio de contradicción, implícitamente utilizado por Parménides.

Las tesis de este, sobre todo las relacionadas con la unidad del ente y la posibilidad del movimiento, van contra lo que ordinariamente se piensa. Zenón construye, en su apoyo, varios argumentos, que parten de la idea del movimiento y muestran que es imposible. Por ejemplo, no se puede recorrer un segmento AB, porque para llegar a B hay que pasar primero por un punto medio, C; para llegar a C, por un punto D, medio entre A y C, y así sucesivamente, hasta el infinito. Habría, pues, que pasar por una serie infinita de puntos intermedios y el movimiento sería imposible. Según otro ejemplo —para citar alguno—, Aquiles, que corre diez veces más que la tortuga, no alcanzará nunca a esta si lleva una cierta ventaja. Pues mientras Aquiles recorre esta ventaja, la tortuga ha avanzado 1/10 de esa distancia; mientras Aquiles recorre este nuevo espacio, la tortuga se ha alejado otro diez veces menor y así hasta el infinito; luego no la alcanza nunca. Zenón proponía otras varias *aporías* (ἀπορίαι) o dificultades, en cuyo detalle no vamos a entrar aquí.

El sentido de estas aporías no es, naturalmente, que Zenón creyese que ocurre así. *El movimiento se demuestra andando,* y *andando* se llega de A a B y Aquiles alcanza a la tortuga. Pero no se trata de esto, sino de la explicación del movimiento. Esta es, dentro de las ideas del tiempo, imposible, y Parménides tiene razón. Para que el movimiento se pueda interpretar *ontológicamente,* es menester una distinta idea del ente. Si el ente es el de Parménides, el movimiento no *es.* Las *aporías* de Zenón ponen esto de manifiesto en su forma más aguda. Será menester toda la ontología de Aristóteles para dar una respuesta suficiente al problema planteado por Parménides. No se puede *componer* el movimiento, como no se puede *componer* de este modo el continuo. Aristóteles construirá una idea del ser, distinta esencialmente de la de Parménides, y solo entonces se explicará el *ser* del movimiento y será posible la física.

MELISO.—Es la última figura importante del eleatismo, pero no es el de Elea, sino jonio, de Samos. Fue almirante de esta isla en la rebelión contra Atenas, y alcanzó una gran victoria naval en el año 442. Representa la continuidad del pensamiento de Parménides, con algunos caracteres propios. Niega la multiplicidad y la movilidad; niega que el conocimiento de las muchas cosas sea un conocimiento de la verdad. Pero mientras Parménides afirmaba que el ente es finito, Meliso dice que es infinito, porque no tiene ni principio ni fin, que serían distintos

de él. Por la misma razón rechaza la idea de que sea una esfera: esto se podría interpretar como una parte limitada de la extensión.

El influjo de Parménides.—Conviene no olvidar que el más hondo influjo de Parménides en la filosofía no se ha de buscar dentro de su escuela, entre los pensadores eleáticos, sino fuera de ella. Como toda filosofía auténtica, la de Parménides tiene su eficacia por el problema mismo que plantea, no por la acción escolar o de un grupo. El gran hallazgo de Parménides obliga a la filosofía griega a ponerse en marcha en forma metafísica; y sus consecuencias perduran hasta hoy.

4. *De Heráclito a Demócrito*

El problema general.—Parménides había llegado a descubrir las cosas como entes, como algo que *es;* y, a consecuencia de esto, había tenido que atribuir al ente una serie de predicados que resultan contradictorios con el modo efectivo de comportarse las cosas; y de aquí surgía el problema. Un problema, en efecto, es eso: la conciencia de una contradicción. El ejemplo clásico del palo sumergido en el agua, que es recto al tacto y quebrado a la vista, que es recto y no recto, y, por tanto, es y no es. Así, el ente es uno e inmóvil, pero de hecho resulta que las cosas —que son— se mueven y son muchas. La contradicción que aquí aparece es en el fondo la misma con la cual se las hubo Parménides: la del ser y el no ser.

Parménides ha descubierto que cuando de una cosa se dice que es blanca, no solo tenemos la cosa y la blancura, sino que además tenemos el *es*, que penetra las dos y hace que la cosa *sea* blanca. El ente es, como dice Platón, una tercera cosa, un cierto tercero, τρίτον τι.

Este problema del ὄν, del ente, penetra todos los problemas concretos que se suscitan en la filosofía posterior a Parménides, y todas las cuestiones vienen a resolverse en esta antinomia del ser y el no ser, ligada estrechamente a la de la unidad y pluralidad, y también a la del movimiento. El movimiento, en efecto, es moverse *de* un principio *a* un fin. Así se entiende en Grecia. Supone, por tanto, al menos una dualidad, contraria a la unicidad del ente, y además una contrariedad: el movimiento se realiza entre contrarios (el paso de lo blanco a lo negro, de lo caliente a lo frío, del ser al no ser), y aquí nos encontramos de nuevo en el centro mismo del problema del ser uno. Toda la filosofía griega, desde Heráclito hasta Demócrito, se va a mover dentro de la idea del ente de Parménides, y esto da una esencial

unidad a todo el periodo. La filosofía de este tiempo es la progresiva división del ente de Parménides, conservando sus predicados, para introducir así en él, sin alterar su esencia, la pluralidad, y hacer posible el movimiento y la solución de los demás problemas planteados.

Pero esto no basta. El ente de Parménides no admite la pluralidad. Con fragmentarlo no conseguimos nada; el problema se va alejando, pero en última instancia queda intacto. Esto es lo que muestran los argumentos de Zenón. Será menester hacerse cuestión del *uno*, de esa misma unidad, y llegar a una idea del ser que, sin excluir la unidad, la haga compatible y coexistente con la multiplicidad. Es necesario, pues, alterar de raíz la idea misma del ente. Y siglo y medio más tarde Aristóteles nos dará una idea del ἕν, del uno, esencialmente distinta de la parmenidea, y con ella un concepto del ser también nuevo en absoluto. Así se podrán explicar las dificultades de Parménides. Aristóteles tendrá que decir que *el ente se dice de muchas maneras*. Ya veremos por qué.

Ahora interesa ver las etapas primeras del problema de Parménides, dentro del ámbito filosófico que creó con su genial descubrimiento.

A) Heráclito

Vida y carácter.—Era de Efeso, en el Asia Menor. Vivió entre los siglos VI y V. Se dice que era de la familia real de Efeso y estaba llamado a regir la ciudad, pero renunció y se dedicó a la filosofía. Se plantean delicados problemas de cronología entre Jenófanes, Parménides y Heráclito. Son aproximadamente contemporáneos, pero Heráclito se mueve dentro de la dialéctica parmenidea del ser y el no ser, y, por tanto, se puede considerar filosóficamente como sucesor de Parménides. Heráclito despreciaba a la muchedumbre y condenaba los cultos y ritos de la religión popular. Teofrasto lo llama «melancólico». Los griegos le dieron, por su estilo un tanto sibilino, el sobrenombre de «Heráclito el Oscuro». Dice el oráculo de Delfos que ni manifiesta ni oculta su pensamiento, sino que lo indica por signos. Y esto se podría aplicar tal vez a sus escritos.

El devenir.—Lo que más importa es caracterizar la metafísica de Heráclito y situarla dentro de la evolución de la filosofía posterior a Parménides. Heráclito afirma taxativamente la variación o movimiento de las cosas: πάντα ῥεῖ, todo corre, *todo fluye*. Nadie se puede bañar dos veces en el mismo río, porque el río permanece, pero el agua ya no es la misma. La realidad es cambiante y mudable. Por esto la sustancia primordial es el

fuego la menos consistente de todas, la que más fácilmente se transforma. Además —dice—, la *guerra* es el padre de todas las cosas, πόλεμος πατὴρ πάντων. Es decir, la discordia, la contrariedad, es el origen de todo en el mundo. El mundo es un eterno fuego que se transforma. Como lo igual se conoce por lo igual, según un viejo principio de conocimiento, el alma seca, la que se parece al fuego, es la mejor de todas y la que mejor conoce: el alma del sabio. El alma húmeda, como barro, es un alma inferior.

A primera vista, no cabe mayor oposición con Parménides. Parece que Heráclito invierte los términos rigurosamente y hace de las cosas constitutiva movilidad. Aunque así fuera, sería demasiada oposición para no interpretarla como una relación estrecha; pero, además, hay que reparar en algunas cosas. En primer lugar, Heráclito habla del mundo, del cosmos, y Parménides también reconocía el movimiento y la pluralidad en el mundo: lo que negaba es que eso tuviera nada que ver con el ente. En cambio, hay toda una serie de textos con un sentido completamente distinto.

Ante todo, Heráclito dice que es juicioso «confesar que todas las cosas son uno». Por otra parte, el *noûs* es común a todos. Estas afirmaciones suenan de un modo bien diferente, y tienen claras resonancias parmenideas. Pero todavía hay más: Heráclito introduce un nuevo concepto, del que afirma predicados tradicionales en la filosofía de Parménides. Este concepto es el del σοφόν (*sophón*).

Τὸ σοφόν. — Heráclito habla de *lo sabio*, en forma neutra. No es el sabio ni la sabiduría. De este *sophón* dice, desde luego, que es *uno*, y que es *siempre*. Además, es *separado de todas las cosas*, πάντων κεχωρισμένον. Como se ve, los predicados del *sophón* y los del ente de Parménides son los mismos. Heráclito advierte que debemos seguir lo *común*, y esto común es el *noûs*, según hemos visto. Esto resulta especialmente claro teniendo en cuenta el fragmento que dice: «Los que velan tienen un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular.»

Es evidente el sentido de estos textos. Vemos una nueva escisión en dos mundos: el hombre vigilante, que sigue lo común, el *noûs*, es el que llega a «lo sabio», que es uno y siempre. En cambio, hay el mundo del sueño, que es el mundo particular de cada uno, en suma, la *opinión*. Aquí es donde todo es cambio y devenir. La clave de esta dualidad nos la daría tal vez una de las más expresivas frases de Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, la naturaleza gusta de ocultarse. El mundo oculta el *sophón*, que es lo que verdaderamente es, separado de todo. Es menester des-

cubrirlo, desvelarlo, y eso es precisamente la ἀλήθεια, la verdad. Cuando el hombre la descubre se encuentra con los predicados del ente de Parménides.

El hombre, como cosa del mundo, está sujeto al devenir, pero posee ese algo común, especialmente si tiene el alma seca, y entonces tiende al *sophón,* a lo divino. No es *sophón* —esto sería convertirse en Dios—, sino solo *filósofo.* El hombre se vuelve a encontrar, como en Parménides, en el dilema anterior, en la antinomia de su ser perecedero (las opiniones de los *mortales,* el «todo fluye») y su ser eterno e inmortal (el *ón* y el *noûs,* el *sophón).*

Vemos, pues, el sentido más general de la filosofía de Heráclito. Es un intento de interpretar el movimiento, radicalizándolo, convirtiéndolo todo en mutación continua, pero teniendo buen cuidado de distinguirlo del σοφόν *separado de todo.* El ser queda separado de todo movimiento y de toda multiplicidad. Estamos en el ámbito de la metafísica de Parménides.

B) Empédocles

Vida.—Era de Agrigento (Sicilia), en la Magna Grecia. Tenía una posición preeminente, pero no se contentaba con ser rey; quería ser dios. Unos lo consideraban como un semidiós; otros, como un charlatán. Iba por toda Sicilia y por el Peloponeso enseñando y haciendo curaciones, y muchos lo veneraban. Cuenta una tradición que, para tener un fin digno de su divinidad, se arrojó al Etna. Otra tradición dice que fue llevado al cielo, algo semejante a Elías. Parece más bien que murió en el Peloponeso. Fue una figura extraordinariamente viva e interesante. Escribió dos poemas: *De la naturaleza* y *Las purificaciones,* imitados por Lucrecio, de los que se conservan fragmentos. Hay en ellos ideas religiosas, cosmológicas, biológicas, de mucho interés, y, sobre todo, una doctrina propiamente filosófica.

Cosmología.—Enumeremos simplemente los puntos más importantes. Según Empédocles, hay dos soles: uno auténtico, el fuego, y otro reflejado, que es el que vemos. Se había descubierto que la luz de la luna es reflejada, y el hombre, como siempre, extendía su descubrimiento. La noche se produce por la interposición de la tierra entre el sol y el fuego. Empédocles descubre el sentido verdadero de los eclipses. Las estrellas y los planetas eran fuego auténtico, no reflejado; las estrellas, clavadas, y los planetas, libres. Pensó que la luz es algo que va de un lugar a otro y tarda un tiempo muy breve.

Biología.—Los seres son mortales, pero sus principios son

eternos. Lo primero que hubo fueron los árboles; Empédocles tuvo un vaga sospecha de que las plantas tuvieran sexo. El calor era principalmente masculino. Según Empédocles, los seres vivos se produjeron por agregación de miembros sueltos, al azar; después sobrevivieron los que estaban rectamente organizados. Creía en la transmigración de las almas, y dice de sí mismo: «Yo he sido en otro tiempo muchacho y muchacha, un arbusto y un ave, y un pez mudo en el mar.» Tiene también una interesante doctrina de la percepción. Hay una determinada *adecuación* entre la sensación y el tamaño de los poros: por eso varían los órganos para los diferentes sentidos. Las cosas son conocidas por sus semejantes: el fuego, si se encuentra *en mí* el fuego, y así el agua y las demás cosas.

LAS CUATRO RAÍCES.—Veamos la cuestión central de Empédocles, el problema del ser de las cosas. Es menester articular el ser inmóvil con la cambiante multiplicidad de las cosas. Empédocles quiere resolver este problema por medio de los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra. Es la primera vez que aparecen formalmente los cuatro elementos tradicionales. De ellos dirá Empédocles que son *las raíces de todas las cosas*, ῥιζώματα πάντων. Estos elementos son opuestos; hay en ellos la contrariedad de lo seco y lo húmedo, de lo frío y lo caliente.

Estas raíces son *eternas;* al afirmar esto, Empédocles se apoya en Parménides; pero hay una diferencia: el ente de Parménides era una esfera homogénea, y no podía cambiar; para Empédocles también es una esfera, pero no homogénea, sino una *mezcla*. Todos los cuerpos se componen de la agregación de sustancias elementales.

EL AMOR Y EL ODIO.—Para explicar el movimiento, es decir, que a partir de las cuatro raíces se engendren y perezcan las cosas todas, introduce Empédocles dos principios más: φιλία καὶ νεῖκος (amor y odio). El odio separa los distintos elementos, y el amor tiende a juntarlos; de ahí tenemos ya un movimiento. En cierto sentido, es el odio el que junta, porque la unión se hace cuando los elementos han quedado libres, unidos entre sí los semejantes. El auténtico amor es la atracción de lo desemejante. En el movimiento del mundo hay cuatro periodos:

1.° La esfera mezclada.
2.° El odio, que da comienzo a la separación.
3.° El dominio del *neîkos;* ya el odio lo ha separado todo.
4.° Vuelve la *philía* (el amor) y empiezan las cosas a unirse de nuevo.



Es un ciclo que se repite. Entonces se forman cosas unidas de muy distinta manera —leones con cabeza de asno, etc.—, de las cuales solo sobreviven y perduran las que tienen un *lógos*,

una *ratio*, una estructura interna que les permiten seguir siendo.

De esta forma se suceden varios ciclos en que las cosas van cambiando, por la acción del amor y del odio, y las cuatro raíces se mantienen invariables y eternas. Y volvemos de nuevo al ser y al no ser, al *cosmos* que no es verdaderamente y al *ser*, que verdaderamente es. Se introduce la multiplicidad en el ente de Parménides, dividiéndolo en cuatro; pero con esto no se explica aún el movimiento desde el punto de vista del ser. La ontología del movimiento, la física como filosofía, sigue siendo imposible.

C) Anaxágoras

Vida.—Era de Klazomenas (Asia Menor). Vivió en el siglo v. Era también de familia noble y destinado a mandar. Renunció a ello para dedicarse a una *vida teorética*. Anaxágoras era considerado como el hombre que la llevaba ejemplarmente. Por una parte nos aparece vinculado a Empédocles como dos importantes *physici recentiores*. Pero por otra parte tiene un vínculo de tipo distinto con la sofística y con Protágoras concretamente. Los dos fueron maestros de Pericles. Anaxágoras es el primer filósofo que hay en Atenas, aunque no era natural de la ciudad. No le fue allí demasiado bien. Los atenienses no eran entonces demasiado tolerantes y no había excesiva libertad de pensamiento: Pericles quería jonizar Atenas y hacerla más abierta; tal vez influyera en esto Aspasia. Los atenienses se burlaban de Anaxágoras y le llamaban *Noûs.* Después lo acusaron, no se sabe bien de qué; tampoco se sabe cierto a qué lo condenaron: hay relatos divergentes de todo ello. Parece que Pericles lo libertó; pero no pudo seguir en Atenas y se fue a Lampsaca, donde lo recibieron muy bien. Anaxágoras influyó mucho en la vida ateniense, y desde él se convierte Atenas en la primera ciudad filosófica de Grecia; después de haberse difundido por Oriente y Occidente, por el Asia Menor y la Magna Grecia, la filosofía viene a situarse principalmente, de un modo tardío, en la Grecia propia, donde habrá de tener su centro capital. La influencia de Anaxágoras no fue extrínseca a su pensamiento, sino estrechamente vinculada a su filosofía.

Las homeomerías.—Para Anaxágoras no hay cuatro elementos, sino infinitos. *Hay de todo en todo.* Llama *homeomerías* (ὁμοιομερῆ) a las partes homogéneas, partículas pequeñísimas de que están hechas las cosas. Si tomamos una cosa cualquiera y la dividimos, nunca llegaremos, dice Anaxágoras, a las raíces de Empédocles; lo que hay son homeomerías. En la parte más pe-

átomos — Demócrito?

queña de cada cosa hay partes pequeñísimas de todas las demás; a esto llama πανσπερμία, *panspermia*, existir en todo las semillas de todo.

¿Cómo se explica entonces la formación de las diversas cosas? Por unión y separación de las homeomerías. Es un paso más en esta división del ente de Parménides a que vamos asistiendo: primero se lo pone en relación con el fuego que se mueve y cambia (Heráclito); luego se lo divide en las cuatro raíces de Empédocles, para explicar el mundo y el movimiento partiendo de ellas; ahora Anaxágoras lo fragmenta en las homeomerías; y no es la última etapa. Las propiedades del ente se conservan, y el movimiento se explica por unión y separación.

Las cosas son diferentes porque las homeomerías se agrupan de distintas formas, según la posición que ocupan. Anaxágoras descubre la importancia de la forma, del *eîdos*, de la disposición de las cosas. Llevado a la vida ateniense, al teatro, este descubrimiento de Anaxágoras es la *perspectiva*. El siglo V ateniense está vuelto al *eîdos*, en la plástica: un siglo de espectadores.

EL «NOUS».—La causa del movimiento es el *noûs*. Para Anaxágoras, probablemente, el *noûs* es una materia más sutil que las demás, pero no espiritual; la noción de espíritu es ajena al pensamiento de esta época. En el *noûs* no se encuentran las demás cosas; pero algunas de estas —las animadas— tienen *noûs*. Este, por tanto, carece de mezcla.

Anaxágoras se elevó a esta doctrina del νοῦς por consideraciones astronómicas; es el principio rector del universo, y aparece unido al origen del monoteísmo griego[1]. La doctrina de Anaxágoras tiene un alcance y una dignidad que supera incluso los de sus desarrollos en el propio autor. Platón y Aristóteles valoraban mucho la teoría del *noûs*, y reprochaban a Anaxágoras haber hecho un uso muy restringido de ella, casi solo para explicar el movimiento, mientras que el νοῦς prometía ser la explicación del origen del mundo. El *noûs* anaxagórico, separado de la materia o al menos en el límite de ella, es, sin embargo, como una inteligencia impersonal, aunque ordenadora de los movimientos cósmicos.

El conocimiento, según Anaxágoras, tiene cierta limitación porque las homeomerías no son accesibles a los sentidos. Su idea de la percepción es contraria a la de Empédocles: las cosas se conocen por sus contrarios. Son las dos tesis opuestas que se contraponen en esta época.

[1] Cf. W. Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu* (tr. de J. Marías. *Revista de Occidente*), p. 171-181.

D) Demócrito

Los atomistas.—Son los últimos *presocráticos*. En el tiempo, llegan a coincidir aproximadamente con Sócrates, pero continúan en la tradición preocupada por la φύσις, y sobre todo por la línea de la filosofía eleática. Los dos principales atomistas fueron Leucipo y Demócrito. Los dos, por lo menos el segundo, de Abdera (Tracia). De Leucipo apenas se sabe nada en especial. Su doctrina coincidía en lo fundamental con la de Demócrito. Este fue una gran figura intelectual en Grecia, gran viajero y escritor. De sus obras, como de las del resto de los presocráticos, solo quedan fragmentos. Podemos referirnos, pues, principalmente a Demócrito.

Los átomos.—Los atomistas hacen la última división del ente de Parménides. Llegan a los átomos (ἄτομοι): es decir, las partes insecables, indivisibles, que no se pueden partir ya. Estos átomos se distinguen únicamente en que tienen distintas formas, y de ellas dependen sus propiedades. Se mueven en torbellinos y se engarzan de diversas formas, produciendo así las cosas. Hay muchos mundos, unos en formación, otros en destrucción, otros en existencia actual. Las propiedades se fundan en la forma y también en la sutileza de los átomos. Y cada uno de estos conserva los atributos fundamentales del ente de Parménides, que aparece, valga la expresión, pulverizado.

Materialismo.—Es el primer intento formal de hacer un materialismo. Todo, incluso el alma, está compuesto de átomos. Aparece aquí la interpretación material del ente. Por eso el movimiento va a ser ante todo movimiento local (φορά). Y entonces se plantea a los atomistas el problema del lugar, del τόπος en donde tienen que estar los átomos. Y, en efecto, dirán que están en el *vacío*. Esto es de una gran importancia. El vacío era, tradicionalmente, el no ser. Pero este no ser es necesario para los átomos. Demócrito hace algo muy original: le da un cierto ser al vacío, y este se convierte en *espacio*. No es el absoluto no ser (οὐκ ὄν) sino un no ser relativo (μὴ ὄν), por comparación con lo lleno, con los átomos, y es el ser *espacial*. El problema del ser y el no ser queda mitigado, pero no resuelto, en la forma átomos-espacio. Es el último intento de solución dentro de la idea parmenidea del ente.

El conocimiento.—Según Demócrito, la percepción se realiza del modo siguiente: las cosas emiten una especie de espectros o imágenes sutiles (εἴδωλα), compuestas de átomos más finos, que

penetran en los órganos de los sentidos. Así, la mente recibe una copia o réplica de la cosa, y en esto consiste el conocimiento; es una doctrina por tanto, sensualista.

Las ideas morales de Demócrito empiezan ya a dibujar la figura del «sabio», del σοφός: imperturbabilidad, serenidad, dominio de sí mismo [1]. Todavía es física, cosmología, especulación sobre el cielo, y el mundo, y el movimiento de las cosas, frente al ser inmóvil; pero ya estamos en tiempo de Sócrates.

[1] Sobre la idea de serenidad, véase mi estudio «Ataraxia y alcionismo» (en *El oficio del pensamiento*, 1958). [*Obras*, VI.]

II. LA SOFÍSTICA Y SÓCRATES

Desde el siglo V comienza una fase nueva de la filosofía en Grecia. Este periodo se caracteriza esencialmente por la vuelta del hombre sobre sí mismo. A la preocupación por el mundo sucede la preocupación por el hombre. No había faltado esta anteriormente; hemos visto la idea de la vida teorética, la doctrina de la inmortalidad o de la transmigración, etc. Pero ahora el hombre cae en la cuenta de que se ha de hacer cuestión de quién es él. En esto influyeron algunas razones extrínsecas a la filosofía: el predominio de Atenas después de las guerras médicas, el triunfo de la democracia, etc. Aparece en primer plano la figura del hombre que habla bien, del ciudadano, y el interés del ateniense se vuelve a la realidad política, civil y, por tanto, al hombre mismo.

Grecia cambia considerablemente de estilo. El ciudadano perfecto, el πολίτης, reemplaza al ideal antiguo del καλοκἀγαθός, del hombre *comme il faut,* bello de cuerpo y con dotes notables, tal vez lo que llamaríamos en español «una bella persona». En el centro del pensamiento griego ya no está la φύσις, sino más bien la εὐδαιμονία, la felicidad, en el sentido del desarrollo de la esencia de la persona. Y aparece como representación eminente de este tiempo el *sofista.*

1. *Los sofistas*

El movimiento sofístico aparece en Grecia en el siglo V. Los sofistas tienen cierta afinidad con Anaxágoras, en el momento en que la filosofía va a empezar a influir en la vida ateniense. Pero presentan esenciales diferencias. Se caracterizan externamente por unas cuantas notas: son profesores ambulantes, que

van de ciudad en ciudad, enseñando a los jóvenes; y enseñan por dinero, mediante una retribución, caso nuevo en Grecia y que sorprendió no poco. Tenían gran brillantez y éxito social; eran oradores y retóricos, y fundamentalmente pedagogos. Pretendían saber y enseñar todo, y desde luego, cualquier cosa y su contrario, la tesis y la antítesis. Tuvieron una gran influencia en la vida griega, y fueron personajes importantes; algunos, de gran inteligencia. Pero lo más grave, aquello por lo cual nos interesan aquí, son las interferencias que tiene la sofística con la filosofía.

La palabra *sofista* se deriva de la misma voz *sofía,* sabiduría. Filóstrato dice de la sofística que habla acerca de las cosas de que lo hacen los que filosofan. Y Aristóteles dice: «La sofística es una sabiduría aparente, pero que no lo es, y el sofista, el que usa de la sabiduría aparente, pero que no lo es.» En estas dos brevísimas citas se caracteriza el problema de la sofística; habla de *temas* filosóficos, y *parece* una sabiduría, pero no lo es. El sofista parece filósofo, pero no lo es; es un hombre extrañísimo, dice Platón, cuyo ser consiste en no ser. Adviértase que esto no quiere decir que *no es filósofo;* esto también le pasa al carpintero; pero este no *consiste* en no ser filósofo, sino en ser carpintero, mientras que el ser sofista consiste en *aparentar* ser filósofo y no serlo. Hay dos problemas: 1) la filosofía que pueda haber en la sofística; 2) el problema filosófico de la realidad del sofista.

La sofística plantea una vez más el problema del ser y el no ser, pero a propósito de sí misma y, por tanto, del hombre. La idea de lo que el hombre debe ser, de la aristocracia, se había transformado en Grecia. En lugar de ser ya el hombre bien constituido y dotado, buen guerrero, por ejemplo, es el sabio, el hombre que tiene *noûs* y sabe lo que se hace y lo que se dice, el buen ciudadano. Cuando esto se generaliza en Grecia, como cada hombre tiene *noûs* y este es común, el resultado es una democracia. Este *noûs* y el hablar según él son lo que importa. Es, pues, la filosofía quien ha hecho posible esta situación y, por tanto, la misma sofística.

Se mueve la sofística en un ámbito de retórica. Se trata de decir las cosas de modo que convenzan, de *decir bien* (εὖ λέγειν). No importa la verdad, y por eso es una falsa filosofía. Frente a esto, Sócrates y Platón reclamarán el bien pensar, es decir, la verdad.

Además, es algo público, dirigido al *ciudadano;* tiene, pues, una clara tendencia política. Y, por último, es una *paideía,* una pedagogía, la primera que propiamente existe.

La dimensión positiva de la sofística y su justificación histórica consiste en que significa, frente a una filosofía hecha desde el ente y que abandona las cosas —eleatismo—, la exigencia de filosofar desde las cosas y dar razón de ellas. Lo grave es que los sofistas proclamaron la *inconsistencia* de las cosas y abandonaron el punto de vista del ser y de la verdad, que habrían de recuperar —haciendo a la vez justicia a la exigencia sofística— Sócrates y Platón, los cuales tendrían que preguntarse por lo que *las cosas son* o, dicho con otras palabras, por la consistencia de las cosas.

Hubo muchos sofistas importantes. Varios de ellos nos son conocidos de un modo vivo y penetrante por los diálogos de Platón. Interesa de ellos menos el detalle de su actuación y sus ideas que la significación total del movimiento. Los de mayor importancia fueron Hipias, Pródico, Eutidemo y, sobre todo, Protágoras y Gorgias.

PROTÁGORAS.—Era de Abdera, igual que Demócrito. Tuvo gran influencia en Atenas, en tiempo de Pericles. Se ocupó de gramática y del lenguaje, fue gran retórico y mostró cierto escepticismo respecto a la posibilidad del conocimiento, especialmente de los dioses. Pero su fama mayor procede de una frase suya, transmitida por varios filósofos posteriores, que dice: «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son.» De esta frase se han dado numerosas interpretaciones, que van desde el relativismo al subjetivismo. No podemos entrar en este tema. Basta con indicar que Aristóteles advierte que habría que saber primero si se refiere al hombre como sujeto de *ciencia* o de *sensación;* es decir, si se refiere al punto de vista de la verdad o simplemente de la *dóxa.* Protágoras no habla del *ón,* sino de las cosas en cuanto se oponen a él (χρήματα), las cosas que se usan, los bienes muebles, y de ahí el sentido del dinero (crematística). Es, pues, el mundo de la *dóxa,* y por tanto la frase está comprendida en el ámbito de las ideas de Parménides. La *doxa* es «opinión de los mortales», «nombres que los hombres ponen a las cosas», convención.

GORGIAS.—Gorgias era de Leontinos, en Sicilia. Fue uno de los grandes oradores griegos. Escribió un libro titulado *Del no ser,* en el que aparece una vez más la clara dependencia del eleatismo. Mostraba las dificultades de su doctrina del ente, afirmando que no existe ningún ente, que si existiera no sería cognoscible para el hombre, y que si fuera cognoscible no sería comunicable. Se llega, pues, con los sofistas a una última disolución de la dialéctica del ser y el no ser de Parménides. La filoso-

fía viene a perderse en retórica y en renuncia a la verdad. Para replantear de un modo eficaz el problema metafísico será menester situarlo sobre nuevas bases. Es lo que va a iniciar y exigir Sócrates y habrán de realizar Platón y Aristóteles, sobre todo.

2. *Sócrates*

70

LA FIGURA DE SÓCRATES.—Sócrates llena la segunda mitad del siglo V ateniense; murió a los setenta años, en 399, al comenzar el siglo IV, que había de ser el de máxima plenitud filosófica en Grecia. Era hijo de un escultor y una comadrona, y decía que su arte era, como el de su madre, una *mayéutica*, un arte de hacer dar a luz en la verdad. Es Sócrates una de las personalidades más interesantes e inquietadoras de toda la historia griega; apasionó a sus contemporáneos, hasta el extremo de costarle la vida, y su papel en la de Grecia y en la filosofía no carece de misterio. Sócrates tuvo una actuación digna y valiente como ciudadano y soldado; pero, sobre todo, fue el hombre del ágora, el hombre de la calle y de la plaza, que habla e inquieta a toda Atenas. Al principio Sócrates pareció un sofista más; solo más tarde se vio que no lo era, sino al contrario, que justamente había venido al mundo para superar la sofística y restablecer el sentido de la verdad en el pensamiento griego. Tuvo pronto un núcleo de discípulos atentos y entusiastas; lo mejor de la juventud ateniense, y aun de otras ciudades de Grecia, quedó pendiente de las palabras de Sócrates; Alcibiades, Jenofonte, sobre todo Platón, se contaron entre sus apasionados oyentes.

Sócrates afirmaba la presencia junto a él de un genio o *demonio* (δαίμων) familiar, cuya voz le aconsejaba en los momentos capitales de su vida. Este *daimon* nunca lo movía a actuar, sino que, en ocasiones, lo detenía y desviaba una acción. Era una inspiración íntima que se ha interpretado a veces como algo divino, como una voz de la Divinidad.

La acción socrática era exasperante. Un oráculo había dicho que nadie era más sabio que Sócrates; este, modestamente, pretende demostrar lo contrario; y para ello va a preguntar a sus conciudadanos, por las calles y plazas, qué son las cosas que él ignora; esta es la *ironía socrática*. El gobernante, el zapatero, el militar, la cortesana, el sofista, todos reciben las saetas de sus preguntas. ¿Qué es el valor, qué es la justicia, qué es la amistad, qué es la ciencia? Resulta que no lo saben tampoco; ni siquiera tienen, como Sócrates, conciencia de su ignorancia, y

a la postre resulta que el oráculo tiene razón. Esto es superlativamente molesto para los interrogados, y ese malestar se va condensando en odio, que termina en una acusación contra Sócrates «por introducir nuevos dioses y corromper a la juventud», un proceso absurdo, tomado por Sócrates con serenidad e ironía, y una sentencia de muerte, aceptada serenamente por Sócrates, que bebe la cicuta en aguda conversación sobre la inmortalidad con sus discípulos, sin querer faltar a las leyes injustas con la huida que le proponen y aseguran sus amigos.

EL SABER SOCRÁTICO.—¿Qué sentido tiene esto? ¿Cómo pregunta Sócrates, y por qué no saben responderle? La oposición mayor de Sócrates va contra los sofistas; sus esfuerzos máximos tienden a demostrar la inanidad de su presunta ciencia; por eso, frente a los retóricos discursos de los sofistas pone su diálogo cortado de preguntas y respuestas. Si nos preguntamos cuál es, en suma, la aportación socrática a la filosofía, encontramos un pasaje de Aristóteles en que se dice categóricamente que le debemos dos cosas: «los razonamientos inductivos y la definición universal»; y añade Aristóteles que ambas cosas se refieren al principio de la ciencia. Cuando Sócrates pregunta, pregunta *qué es*, por ejemplo, la justicia, pide una *definición*. Definir es poner límites a una cosa, y por ello, decir lo que algo es, su *esencia;* la definición nos conduce a la esencia, y al saber entendido como un simple discernir o distinguir sucede, por exigencia de Sócrates, un nuevo saber como definir, que nos lleva a decir lo que las cosas son, a descubrir su esencia (Zubiri). De aquí arranca toda la fecundidad del pensamiento socrático, vuelto a la verdad, centrado nuevamente en el punto de vista del ser, de donde se había apartado la sofística. En Sócrates se trata de decir verdaderamente lo que las cosas son. Y por ese camino de la esencia definida se llega a la teoría platónica de las ideas.

LA ÉTICA SOCRÁTICA.—Sócrates siente principalmente la preocupación del hombre; esto no es nuevo, pues ya hemos visto que es propio de los sofistas y de toda la época; pero Sócrates considera al hombre desde un punto de vista distinto: el de la interioridad. «Conócete a ti mismo» (γνῶθι σεαυτόν), dice Sócrates; pon tu interioridad a la luz. Y esto trae un sentido nuevo en Grecia, un sentido de reflexividad, de crítica, de madurez, con el que el hombre griego se enriquece, aun cuando ello le cueste perder algo del impulso ingenuo y animoso con que se habían vivido los primeros siglos de historia griega. En este sentido, si bien no se puede hablar de *corrupción*, es cierto que Sócrates alteró decisivamente el espíritu de la juventud ateniense. (Véase Ortega: *Espíritu de la letra.)*

inanidad = vacuidad - futilidad

El centro de la ética socrática es el concepto de *areté*, virtud. Es virtud en un sentido distinto del usual, y que se aproxima más al que tiene la palabra al hablar de las virtudes de las plantas o de un *virtuoso* del violín. La virtud es la disposición última y radical del hombre, aquello para lo cual ha nacido propiamente. Y esta virtud es *ciencia*. El hombre malo lo es por ignorancia; el que no sigue el bien es porque no lo conoce, por esto la virtud se puede enseñar (ética intelectualista), y lo necesario es que cada cual conozca su *areté*. Este es el sentido del imperativo socrático: conócete a ti mismo. Por eso es un imperativo moral, para que el hombre tome posesión de sí mismo, sea dueño de sí, por el saber. Así como de la definición socrática sale el problema de la esencia y con él toda la metafísica de Platón y Aristóteles, de la moral de Sócrates arrancan todas las escuelas éticas que van a llenar Grecia y el Imperio romano, desde entonces: primero, los cínicos y cirenaicos; luego, sobre todo, los epicúreos y los estoicos. Toda la filosofía griega desde comienzos del siglo IV tiene una raíz en Sócrates; lo que en él está solo apuntado o esbozado tuvo que realizarse en su fecunda tradición.

Sócrates tuvo una aportación doctrinal modesta a la filosofía. No fue probablemente hombre de muchas y profundas ideas metafísicas, como habían de serlo luego Platón y Aristóteles. Su papel fue prepararlos y hacerlos posibles, situando a la filosofía por segunda vez en la *vía de la verdad*, en la única que puede seguir y de la que había sido desviada por la retórica sofística, por la aparente sabiduría del buen decir, incapaz de ser otra cosa que *opinión*.

LA TRANSMISIÓN DEL PENSAMIENTO SOCRÁTICO.— Sócrates no escribió nunca nada. No nos ha dejado ni una página, ni una línea suya. Conocemos su pensamiento por referencia de otros filósofos, especialmente de sus discípulos. Jenofonte escribió las *Memorables*, dedicadas a los recuerdos de su maestro; también un *Symposion* o *Banquete* y una *Apología de Sócrates*. Pero, sobre todo, Platón es quien nos ha conservado el pensamiento y la figura viva de un Sócrates que, por cierto, difiere bastante del de Jenofonte. El Sócrates platónico es incomparablemente más rico, profundo y atractivo que el de Jenofonte. Pero como Platón hace de Sócrates el personaje principal de sus diálogos y pone en su boca la filosofía propia, resulta a veces difícil determinar dónde termina el auténtico pensamiento socrático y dónde empieza la filosofía original de Platón. Sin embargo, la cuestión es clara en la mayoría de los casos. Otra fuente de información sobre Sócrates, no por indirecta menos valiosa, es Aristóteles. La genial

penetración aristotélica hace inapreciables todas sus indicaciones; y, además, la convivencia de veinte años con Platón hubo de dar a Aristóteles una familiaridad grande con el pensamiento de Sócrates. Esta tercera fuente es de especial valor para decidir los límites entre las doctrinas socráticas y las del propio Platón. Y tiene un valor casi simbólico el que la doctrina de Sócrates se encuentre fuera de él, como la fecundidad mayor de su filosofía [1].

[1] No puede olvidarse el enorme valor histórico de la imagen de Sócrates —desfigurada y hostil, pero reflejo de una actitud social ateniense— en *Las Nubes*, de Aristófanes.

III. PLATÓN

VIDA.—Platón nació en Atenas el año 427, y murió, en la plenitud de su vida intelectual, en 347. Pertenecía a una familia noble y antigua, cuyos orígenes pretendían remontarse a Codro y Solón. Su nacimiento y su vocación personal lo llamaban a la política, a la vez que la atracción de Sócrates lo llevó a dedicarse a la filosofía. Después de dos intentos de intervención en la vida pública ateniense, la muerte de Sócrates lo apartó totalmente de ella; solo permaneció para él el interés de los temas políticos, que le hizo dar un puesto tan principal en su sistema a la teoría del Estado o intentar por varias veces, aun con graves riesgos, que su discípulo Dión, cuñado del tirano Dionisio de Siracusa, realizara, durante el reinado de este y el de su sobrino Dionisio el joven, el ideal del Estado platónico. Estos proyectos se frustraron, y la actividad de Platón se ciñó a su genial meditación filosófica, a su gran labor de escritor y a la enseñanza viva en la escuela de filosofía que fundó, hacia el 387, en una finca con arboleda, próxima al Cefiso, en el camino de Eleusis, dedicada al héroe Academo, y que por eso se llamó la Academia. Esta escuela perduró, aunque con profundas alteraciones, hasta el año 529 de nuestra era, en que la mandó clausurar el emperador Justiniano. Platón ejerció en ella su magisterio hasta su muerte, en colaboración estrecha y profunda con su máximo discípulo, Aristóteles.

ESCRITOS.—La obra de Platón se conserva casi completa. Es, con la aristotélica, lo capital de la filosofía y de toda la cultura griega. Además, su valor literario es tal vez el más alto de todo el mundo helénico, que le hace encontrar las expresiones y las metáforas justas para verter un nuevo modo de pensamiento. Es incalculable la aportación platónica a la formación del lenguaje filosófico. Platón escogió como género literario para expresar su pensamiento el diálogo, que tiene una relación profunda con su doctrina de la dialéctica como método filosófico,

y muchos de ellos son de sobrecogedora belleza poética. El personaje principal es siempre Sócrates, que lleva el peso de la discusión. Los diálogos de juventud, la *Apología*, el *Critón*, el *Eutrifrón*, están fuertemente teñidos de socratismo. En su madurez se sitúan entre los más importantes el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Eutidemo* (sobre los sofistas), el *Fedón*, sobre la inmortalidad del alma; el *Symposion* o *Banquete*, acerca del amor; el *Fedro*, donde se encuentra la teoría del alma, y la *República*, sobre la justicia y la idea del Estado. Por último, el *Teeteto*, el *Parménides* —tal vez el más importante de los escritos platónicos—, el *Sofista* y el *Político*; y en los años de la vejez, el *Timeo*, donde se hallan las referencias a la Atlántida; el *Filebo*, y una obra considerable, la más extensa en volumen, que contiene una segunda exposición de la teoría del Estado, y en la que no aparece Sócrates: las *Leyes*. La autenticidad de algunos escritos platónicos, en especial de algunas de sus cartas —alguna de ellas, como la VII, tiene suma importancia—, ha suscitado graves dudas y problemas.

El pensamiento de Platón muestra una evolución que parte de la doctrina de Sócrates, llega a su genial descubrimiento de las ideas y culmina en la discusión de las dificultades y problemas que las ideas plantean, en diálogo con Aristóteles. Aquí no podemos seguir esta marcha de la metafísica platónica, y nos limitaremos a exponer las líneas más vivas y fecundas de la filosofía de la madurez, que contienen todo el problema que hubo de poner en movimiento la historia ulterior del pensamiento griego [1].

1. *Las ideas*

El descubrimiento.—¿Con qué problema se las tiene que haber Platón? Con el mismo problema que la metafísica griega tenía planteado desde Parménides: con el problema del ser y el no ser. Durante más de un siglo, la filosofía helénica había luchado por resolver la *aporía* de hacer compatible el *ente* —uno, inmóvil y eterno— con las *cosas* —múltiples, variables, perecederas—. Hemos visto que la filosofía presocrática posterior a Parménides había sido una serie de intentos de solución de este problema central, que en rigor no rebasan el área intelectual en que el propio Parménides lo había planteado. Platón, en cambio, da a la cuestión un giro decisivo: da un paso hacia adelante, tan nuevo y genial, que lo arrastra a él mismo, y desde entonces

[1] Una consideración genética del platonismo dentro de la filosofía y la historia griega se encontrará en mi citada *Biografía de la Filosofía*.

va a tener que esforzarse afanosamente en torno a su propio hallazgo, a su doctrina, que se le convierte en el más grave problema. Platón descubre nada menos que la *idea.* ¿Qué quiere decir esto?

Platón busca el ser de las cosas. Pero esta búsqueda tropieza con varias dificultades de diversa índole, que lo empujan, de modo coincidente, a una solución radical y de apariencia paradójica. En primer lugar, Platón encuentra que las cosas, propiamente, no son; si yo considero, por ejemplo, una hoja de papel blanco, resulta que en rigor no es blanca; es decir, no es del todo blanca, sino que tiene algo de gris o de amarilla; solo es casi blanca; otro tanto ocurre con su presunta rectangularidad: ni sus lados son total y absolutamente rectos, ni son rectos sus ángulos. Todavía hay más: esta hoja de papel no ha existido siempre, sino solo desde hace cierto tiempo; dentro de algunos años no existirá tampoco. Por tanto, es blanca y no blanca, es rectangular y no rectangular, *es y no es;* o —lo que es lo mismo— no es plena y verdaderamente.

Pero si ahora, en segundo lugar, nos detenemos en el otro aspecto de la cuestión, hallamos que —si bien no es en rigor blanca— la hoja de papel es *casi blanca.* ¿Qué quiere decir esto? Al decir de algo que es *casi* blanco, le negamos la absoluta blancura por comparación con lo que es blanco sin restricción; es decir, para ver que una cosa no es verdaderamente blanca, necesito saber ya lo que es blanco; pero como ninguna cosa visible —ni la nieve, ni la nube, ni la espuma— es absolutamente blanca, esto me remite a alguna realidad distinta de toda cosa concreta, que será la total blancura. Dicho en otros términos, el ser *casi blanco* de muchas cosas requiere la existencia de lo verdaderamente blanco, que no es cosa alguna, sino que está fuera de las cosas. A este ser verdadero, distinto de las cosas, es a lo que Platón llama *idea.*

En tercer lugar, este problema adquiere su mayor agudeza si tenemos presente el punto de partida de Platón respecto al conocimiento. Platón se mueve en el horizonte del pensamiento socrático; ahora bien, Sócrates —que, en rigor, no hace una metafísica, sino que establece el punto de vista de la verdad en filosofía— pretende conocer *qué son* las cosas; es decir, busca las *definiciones.* Mientras Parménides se mueve en el ámbito del ser y trata de discernir lo que es de verdad de lo que es mera apariencia, Sócrates intenta decir *qué* (τί) es lo que es, o sea definir, descubrir y fijar las *esencias* de las cosas. En este punto concreto inicia Platón su filosofía.

Ahora bien, una definición es, por lo pronto, una *predicación* de la forma *A es B.* Y me encuentro en ella con un problema de

unidad y multiplicidad. Cuando digo «el hombre es un animal que habla», identifico al animal con el hombre, digo que dos cosas son una, que A es B. ¿Qué es lo que hace posible que yo haga con verdad una predicación? Reparemos en que, al decir *A es B*, *A* funciona dos veces: primero como sujeto, cuando digo *A;* pero, en segundo lugar, cuando digo que es *B*, no estoy solo en *B*, sino que en este predicado está incluido *A:* en otros términos, no se trata de que yo miente primero *A* y luego *B*, sin más conexión, sino que este *B es el ser B de A*, y por consiguiente, *A* funciona dos veces. El supuesto de la predicación *A es B* es que *A es A;* es decir, la identidad de *A* consigo misma, que a su vez se desdobla en estos dos momentos: 1.° que *A* es una; 2.° que *A* es permanente.

Cuando yo digo que el hombre es un animal parlante, es menester que el hombre sea unívoco, y además que al referirlo al ser parlante continúe siendo hombre. La definición en el sentido socrático y platónico parte del supuesto de la identidad y permanencia de los entes, cuestión grave si las hay. Si yo quiero decir algo del caballo, me encuentro, ante todo, con que hay muchos caballos; en segundo lugar, estos caballos que ahora encuentro no son permanentes: ni los había hace cincuenta años ni los habrá dentro de cincuenta; por último, si digo de un caballo que es negro, esto no es rigurosamente cierto, porque tiene algo de blanco o de gris; el caballo perfecto, el caballo sin más, no existe. Puede decirse que *casi* predicamos unas *casi* propiedades de unas *casi cosas.*

Platón, que se da cuenta de ello —y ahí está su genialidad—, supone —y esto es lo grave— que es un defecto del caballo, porque este debería ser un caballo absoluto y absolutamente negro. Ante esta dificultad, se desentiende del caballo concreto, que es y no es, que no es del todo, para buscar el caballo verdadero. Y Platón tiene que hacer dos cosas: encontrar el caballo absoluto y dar cuenta desde él de los caballos aproximados que galopan en el mundo. Platón apela del mundo de las cosas, que no permiten predicaciones rigurosas, al mundo en que éstas se dan, a lo que llama el mundo de las *ideas.* Pero, ¿qué se entiende por *ideas?*

EL SER DE LAS IDEAS.—La palabra «idea» o «eidos» (ἰδέα, εἶδος) quiere decir *figura, aspecto:* aquello que se ve, en suma. También se traduce, en ciertos contextos, por *forma;* así, en Aristóteles aparece como sinónimo de *morphé*, y por otra parte equivale en él a *especie.* (En latín, *species* es de la misma raíz que el verbo *spicio*, ver o mirar, como ocurre con las voces griegas εἶδος o ἰδέα; entre las significaciones de *species* se encuentra también la de belleza o hermosura, y equivale, por tanto, a for-

ma, de donde viene *formosus.)* Idea es lo que veo cuando veo algo. Cuando yo veo un hombre, lo veo propiamente —es decir, lo veo como hombre— porque tengo ya previamente la idea del hombre, porque lo veo como participante de ella; del mismo modo, cuando digo de un papel que no es del todo blanco, lo que permite verlo como casi blanco es la idea de la blancura. Cuando leo una palabra escrita, la veo instantáneamente porque poseo ya su *idea;* si se trata de una palabra de una lengua totalmente ajena y desconocida, no la veo directamente y como tal, sino solo como un agregado de letras —cuyas ideas respectivas, en cambio, poseo—; y si paso a un vocablo escrito en caracteres que ignoro, en rigor no *veo* las letras, ni podría reproducirlas sin una previa reducción, mediante un examen detallado, a formas de rasgos conocidos. Un hombre que no sepa lo que es leer —no simplemente que no sepa leer—, no ve un libro, porque carece de su idea. La idea es, pues, el supuesto del conocimiento y de la visión de las cosas como tales.

El descubrimiento de las ideas estaba ya parcialmente preparado en la filosofía anterior; recordemos primero la *perspectiva,* mediante la cual las homeomerías de Anaxágoras podían tomar formas distintas variando su posición; en segundo lugar, la *definición* socrática, que no da lo que es cada cosa concreta, sino todas las comprendidas en ella; es decir, la especie. Pero hay una gran distancia entre estos antecedentes y la doctrina platónica.

El ser verdadero, que la filosofía venía buscando desde Parménides, no está en las cosas, sino fuera de ellas: en las ideas. Estas son, pues, *unos entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas;* son lo que es auténticamente, lo que Platón llama ὄντως ὄν. Las ideas tienen los predicados exigidos tradicionalmente al ente y que las cosas sensibles no pueden poseer: *son unas, inmutables, eternas;* no tienen mezcla de no ser; no están sujetas al movimiento ni a la corrupción; *son* en absoluto y sin restricciones. El ser de las cosas, ese ser subordinado y deficiente, se funda en el de las ideas de que participan. Platón inicia la escisión de la realidad en dos mundos: el de las cosas sensibles, que queda descalificado, y el de las ideas, que es el verdadero y pleno ser.

Vemos, pues, la necesidad de la idea: 1.° Para que yo pueda conocer las cosas como lo que son. 2.° Para que las cosas, que son y no son —es decir, no son de verdad—, puedan ser. 3.° Para explicarme cómo es posible que las cosas lleguen a ser y dejen de ser —en general, se muevan o cambien—, sin que esto contradiga a los predicados tradicionales del ente. 4.° Para hacer compatible la unidad del ente con la multiplicidad de las cosas.

EL CONOCIMIENTO.—Al preguntarse Platón por el ser de las cosas se encuentra con algo bastante paradójico: que estas cosas no tienen ser y, por tanto, no le sirven para encontrarlo. ¿Dónde buscarlo, pues? El ser verdadero está en las ideas, pero las ideas no son accesibles a mi conocimiento directo, no están en el mundo. Sin embargo, yo las conozco de algún modo, yo las tengo en mí, y por eso me permiten conocer las cosas, como hemos visto. ¿Cómo es esto posible? Para resolver esta cuestión, Platón recurre a uno de sus procedimientos característicos: cuenta un mito. El mito del *Fedro* explica, a la vez, el origen del hombre, el conocimiento de las ideas y el método intelectual del platonismo.

Según el famoso mito que Sócrates cuenta a Fedro, a orillas del Iliso, el alma, en su situación originaria, puede compararse a un carro tirado por dos caballos alados, uno dócil y de buena raza, el otro díscolo (los instintos sensuales y las pasiones), dirigido por un auriga (la razón) que se esfuerza por conducirlo bien. Este carro, en un lugar supraceleste (τόπος ὑπερουράνιος), circula por el mundo de las ideas, que el alma contempla así, pero no sin dificultad. Las dificultades para guiar el tiro de los dos caballos hacen que el alma caiga: los caballos pierden las alas, y el alma queda encarnada en un cuerpo. Si el alma ha visto, aunque sea muy poco, las ideas, ese cuerpo será humano y no animal; según que las haya contemplado más o menos, las almas están en una jerarquía de nueve grados, que va del filósofo al tirano. El origen del hombre como tal es, pues, una caída de un alma de procedencia celeste y que ha contemplado las ideas. Pero el hombre encarnado no las recuerda. De sus alas no quedan más que muñones doloridos, que se excitan cuando el hombre ve las cosas, porque estas le hacen *recordar* las ideas, vistas en la existencia anterior. Este es el método del conocimiento. El hombre parte de las cosas, pero no para quedarse en ellas, para encontrar en ellas un ser que no tienen, sino para que le provoquen el recuerdo o reminiscencia *(anámnesis)* de las ideas en otro tiempo contempladas. Conocer, por tanto, no es *ver* lo que está fuera, sino al revés: *recordar* lo que está dentro de nosotros. Las cosas son solo un *estímulo* para apartarse de ellas y elevarse a las ideas.

Las *cosas*, dice Platón con una expresiva metáfora, son *sombras de las ideas*. Las sombras son signos de las cosas y pueden hacerme caer en la cuenta de ellas. Los rotos muñones de las alas se estremecen y quieren rebrotar; se siente una inquietud, una comezón dolorosa: «la virtud de las alas consiste en levantar las cosas pesadas hacia arriba, elevándolas por los aires, hasta donde habita el linaje de los dioses», dice Platón. Este es,

como veremos en detalle, el sentido cognoscitivo del *eros* platónico: el amor, partiendo de la contemplación de las *cosas* bellas, de los cuerpos bellos, termina por hacernos recordar la idea misma de la belleza y nos introduce en el mundo ideal.

El hombre, que es para Platón un ente caído, aparece caracterizado, sin embargo, por haber visto las ideas, el verdadero ser de las cosas: por participar de la verdad; esto es lo que lo define. Uno de los más profundos argumentos que usa Platón para probar la inmortalidad del alma es que esta, por conocer la verdad, ha de tener cierta adecuación con ella; ya vimos la vinculación del ente y el *noûs* en Parménides. En este argumento va implícita toda una metafísica. (En la filosofía actual se ha suscitado de un modo agudo el problema de la eternidad de las verdades —Husserl y Heidegger—. Se contrapone a esa idea la de una vinculación temporal de las verdades a la existencia humana. Pero esta es una cuestión sumamente compleja, en la que aquí no se puede entrar.)

2. *La estructura de la realidad*

El mito de la caverna.—En el libro VII de la *República* cuenta Platón un mito de fuerza sobrecogedora, en el que representa simbólicamente la situación del hombre en su relación con la filosofía, y a la vez la estructura de la realidad. Lo curioso es que inmediatamente antes, al final del libro VI, había expuesto en forma de tesis esa misma doctrina sobre la realidad y los métodos para conocerla. Este procedimiento de Platón recuerda, con una esencial alteración del orden, la técnica habitual de hacer comprender una verdad mediante una representación poética que se esclarece y precisa de modo intelectual; pero esta inversión de los términos revela que no se trata de un simple ejemplo metafórico, sino que el mito agrega algo a la explicación que lo antecede.

El contenido del mito se reduce en lo esencial a lo que sigue. Platón imagina unos hombres que se encuentran desde niños en una caverna, que tiene una abertura por donde penetra la luz exterior; están sujetos de modo que no pueden moverse ni mirar más que al fondo de la caverna. Fuera de esta, a espaldas de esos hombres, brilla el resplandor de un fuego encendido sobre una eminencia del terreno, y entre el fuego y los hombres encadenados hay un camino con un pequeño muro; por ese camino pasan hombres que llevan todo género de objetos y estatuillas, que rebasan la altura de la tapia, y los encadenados ven las sombras de esas cosas, que se proyectan sobre el fondo

de la caverna: cuando los transeúntes hablan, los encadenados oyen sus voces como si procedieran de las sombras que ven, para ellos la única realidad. Uno de los encadenados, libre de su sujeción, contempla la realidad exterior; la luz hace que le duelan los ojos, y apenas ve; el sol lo deslumbra dolorosamente y lo ciega. Poco a poco intenta habituarse; primero consigue ver las sombras; luego, las imágenes de las cosas, reflejadas en las aguas; después, las cosas mismas. Vería el cielo de noche, las estrellas y la luna; y al amanecer, la imagen reflejada del sol, y, por último, después de un largo esfuerzo (γυμνασία), podría contemplar el sol mismo. Entonces sentiría que el mundo en que había vivido antes era irreal y desdeñable; y si hablaba con sus compañeros de ese mundo de sombras y dijera que no eran reales, se reirían de él, y si tratase de salvarlos y sacarlos al mundo real, lo matarían.

¿Qué es lo simbolizado en este mito? La caverna es el mundo sensible, con sus sombras, que son las cosas. El mundo exterior es el mundo verdadero, el mundo inteligible o de las ideas. Las cosas simbolizan las ideas; el sol, la idea del Bien. Se puede representar, siguiendo las instrucciones del propio Platón, de un modo gráfico la estructura de la realidad a que se refiere el mito de la caverna.

El esquema de los dos mundos.—Platón distingue dos grandes regiones de lo real, el mundo sensible (de las cosas) y el mundo inteligible (de las ideas), que simboliza en dos segmentos de una recta. Cada una de estas dos regiones se divide en dos partes, que señalan dos grados de realidad dentro de cada mundo; hay una correspondencia entre las primeras y las segundas porciones de los dos segmentos. Por último, a cada una de las cuatro formas de realidad corresponde una vía de conocimiento; las dos que pertenecen al mundo sensible constituyen la opinión o *dóxa;* las del mundo inteligible son manifestaciones del *noûs.* Advertimos, pues, la resonancia de la doctrina de Parménides. Esquemáticamente, la realidad tiene, por tanto, esta estructura:

MUNDO SENSIBLE (Realidad aparente)		MUNDO INTELIGIBLE (Realidad verdadera)	
sombras	cosas reales	objetos matemáticos	ideas
conjetura	creencia	discurso	visión noética
dóxa		*noûs*	

El sentido del mito.—El mito de la caverna, narrado por Platón a continuación de ese esquema, le agrega algo. De un modo concreto, simboliza a la vez la estructura ontológica de lo real y la significación de la filosofía. Con ello introduce una unidad fundamental de esos mundos. Las dos grandes regiones de la realidad quedan unificadas en *la* realidad en virtud de la intervención del hombre que se enfrenta con ellas. El mundo visible y el mundo inteligible aparecen calificados por su referencia a dos esenciales posibilidades humanas; el mundo total es un doble mundo que queda integrado en uno por el paso del hombre. (Desde otro punto de vista, hay un segundo vínculo de unidad, que es el Bien, fundamento ontológico del ser de ambos mundos.) Al hombre de la caverna le acontece algo que se puede contar, y esto es el relato en que consiste el mito. El tema del mito de la caverna es, en su dimensión más profunda, la esencia de la filosofía, algo que, como vemos, más bien se cuenta que se define. La filosofía, propiamente, no se puede definir, a pesar de que Platón es el hombre de la definición, sino que hay que contar o narrar. Aquello que acontece al filósofo, el drama de la filosofía, es lo que pone de manifiesto la estructura de lo real: esta es la doble sustancia del mito de la caverna.

Pero no olvidemos que el viaje del hombre del mito es de ida y vuelta: el encadenado, una vez que ha contemplado el mundo de la luz y la libertad, vuelve a la caverna. Es decir, va a explicar desde las cosas las sombras, desde las ideas la realidad sensible. Vemos aquí prefigurada la filosofía de Platón, y a la vez advertiremos cómo queda inconclusa, porque Platón tenía que volver a la caverna para explicar desde la teoría de las ideas el ser de las cosas, y en rigor, como veremos, no lo hace, porque se queda en el mundo inteligible, deslumbrado y retenido por sus problemas internos. Y el trágico final del mito refleja la forma en que la filosofía era vivida en la época de Platón: en la muerte del filósofo por sus compañeros de la caverna late el recuerdo de Sócrates.

3. *Los problemas de la teoría de las ideas*

El ser y el ente.—Vimos antes que Platón se preguntaba por el ser de las cosas. Pero resultaba que no tienen ser por sí, sino que lo tienen recibido, *participado* de otra realidad que está fuera de las cosas. Y entonces Platón descubría las ideas.

Es menester fijarse un poco en lo que quiere decir esto. Es, por lo pronto, descubrir el modo de ser de las cosas, descubrir lo que hace que las cosas sean, y por eso, al mismo tiempo,

descubrir aquello que puede saberse de las cosas; es decir, lo que son. El problema del conocimiento va inseparablemente unido al del ser, y por eso es estrictamente metafísico. No es posible descubrir una sola cosa y verla sin ver su idea; sin ver la idea del hombre, no se puede ver un hombre; un animal no puede ver un libro, porque no tiene su idea, y la realidad *libro* no existe para él. En definitiva, ¿qué es lo que Platón ha descubierto, qué es realmente la idea?

En realidad, Platón ha descubierto el ser de las cosas. El ser es lo que hace que las cosas sean, que sean *entes*. El ser es el ser del ente; y al mismo tiempo, saber una cosa es saber lo que esa cosa es; comprender el ser de aquel ente. Supongamos que tengo una cosa que voy a conocer. Aquella cosa es un ente; pero, al conocerla, no tengo en mi conocimiento la cosa misma. ¿Qué tengo, pues? Tengo el ser de la cosa, lo que aquella cosa es; Platón diría «su idea». Diría que se trataba de ver una cosa en su idea.

En definitiva, nos encontramos con que Platón ha descubierto el ser, a diferencia del ente. Parménides había descubierto el ente, las cosas en cuanto son. Platón descubre el ser, lo que hace que las cosas sean, y encuentra que este ser no se confunde con las cosas. Pero, además de distinguirlos, los *separa:* las ideas son algo separado de las cosas (absoluto). Y ahora se encuentra con una dificultad gravísima: que él se preguntaba por el ser de las cosas, y ahora ha encontrado el ser; pero no sabe lo que son las cosas. Platón se queda en las ideas, en el ser que ha descubierto. Le falta nada menos que explicar con las ideas el *ser de las cosas* (Ortega).

Esto ocurre cuando un hombre hace un descubrimiento genial como el de las ideas: se queda en ellas, pero no llega a explicar las cosas; se queda sin hacer su metafísica. (Véase Ortega: *Filosofía pura.*) Aristóteles va a hacer precisamente esto. Le reprocha a Platón que se sirva de esos mitos, no porque sean mitos, sino porque detrás de ellos no hay una metafísica. El concepto de participación es completamente insuficiente. La μέθεξις es el tipo de relación que hay entre las ideas y las cosas. Las cosas participan de las ideas. Las ideas son como un velo, que cubre a varias cosas, y ellas participan de él, dice Platón. La idea del hombre es como un velo común que cubre a todos los hombres. Aristóteles dirá que todo eso son solo metáforas. ¿Qué es, ontológicamente, la participación? Un estar presentes las ideas en las cosas; pero ¿cuál es la posibilidad ontológica de la participación, cuál es ese modo de presencia?

La comunidad de las ideas.—Dentro de las ideas mismas, se le plantean problemas a Platón. Pensemos en la idea del hom-

bre. El hombre es un viviente y es racional. El ser del hombre es la idea del hombre. Este hombre que aquí tengo, ¿es participación de la idea de viviente, o de la idea de racional? Dentro de la idea misma tengo el problema de lo uno y lo múltiple. ¿Cómo va a resolver Platón esta *koinonía,* la comunidad de las ideas? Va a ser algo semejante a la participación. La idea del hombre está en *comunidad* con la idea de viviente, con la idea de racional, etc.

Por estos caminos llega Platón a dos nociones importantes: la idea del ser como género supremo y la idea del bien como «el sol de las ideas» —dirá con una última metáfora Platón—, como la idea de las ideas.

EL BIEN.—¿Qué es el bien? ¿Qué es la idea del bien? Ante todo, se trata de una idea. Esta idea está en lo más alto de la jerarquía en que todas se encuentran, porque las ideas —y esto es lo que hace posible una κοινωνία o comunidad— están dispuestas y organizadas jerárquicamente. De la idea del bien nos dice Platón que es la más digna y suprema; que es, repito, el sol de las ideas, y, sobre todo, que es la idea de las ideas. No hay que entender esto como una expresión simplemente ponderativa, sino de un modo mucho más estricto: la «idea de las ideas» es la que hace que las demás sean ideas, quien confiere a las demás su carácter de ideas. Pero las ideas son los verdaderos entes, y, por tanto, si la idea del bien confiere a las demás su carácter, les da su *ser.* Pero ¿quién puede hacer que sean? Naturalmente, el ser. El ser haría que cada ente fuera ente; estaría presente en los entes, confiriéndoles su entidad. A esto llama Platón el bien; pero en Grecia el bien se entiende en un sentido que se acerca más al del plural *bienes* en español. Esto permite ver de un modo vivo la vinculación del ser y del bien. El bien de cada cosa es lo que esa cosa es, aquello de que puede echar mano; y, a la inversa, el ser buena una cosa es que sea lo que es. Un buen cuchillo o un buen político son los que son plenamente —verdaderamente— un cuchillo o un político. Naturalmente, esto está próximo a aquella implicación del ser, el bien y el uno de Aristóteles, que van a ser los llamados *trascendentales* de la Escolástica medieval.

En cierto sentido, la doctrina del bien en Platón es su teología. El bien aparece en muchos textos platónicos —aunque no siempre con suficiente claridad— de manera que induce a entenderlo como Dios. Así ha sido interpretada su doctrina, primero por los neoplatónicos y luego por San Agustín, y de este modo ha actuado en toda la tradición cristiana medieval.

EL ENTE COMO GÉNERO.—Nos queda un segundo punto importante: la idea del ente como *género.* Se trataría de un género

supremo. Las demás cosas serían especies sucesivas de ese género único. De este modo se podría hacer una división del ente en géneros y especies, una división jerárquica, añadiendo sucesivas diferencias. A este punto de vista se opone también resueltamente Aristóteles, por razones profundas, que examinaremos más adelante. La crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas va a afirmar, pues, algunos puntos capitales: 1.° Que las ideas no están separadas de las cosas. 2.° Que el ente no es género, sino lo más universal de todo. 3.° Que el ente, el bien y el uno se acompañan mutuamente; y 4.° Que el ser se dice de muchas maneras, y que estas maneras se dicen por *analogía*. Estas dos últimas nociones, aunque en forma distinta, no son ajenas al pensamiento platónico.

4. *El hombre y la ciudad*

En Platón, la idea del bien aparece al mismo tiempo como la divinidad, como el artífice o *demiurgo* del mundo. Platón supone la creación de un «alma del mundo», intermedio entre las ideas y las cosas; es la animadora del mundo. El alma humana es también, como hemos visto, algo intermedio: por una parte, está caída, encarnada en un cuerpo, sujeta al mundo sensible, cambiante y corruptible; por otra parte, ha visto las ideas y tiene una peculiar conexión con ellas: participa, por tanto, del mundo eterno e inteligible de las ideas.

DOCTRINA DEL ALMA.—Ya hemos visto el origen mítico del hombre, en el *Fedro*. Platón insiste de un modo especial en la inmortalidad del alma. Recoge con esto una corriente muy profunda de la religión y de todo el pensamiento griego, sobre todo de los misterios dionisiacos y órficos, y del pitagorismo, que influyó hondamente en Platón, tanto en este punto como en el aspecto matemático. Las pruebas principales de la inmortalidad del alma se fundan en su simplicidad e inmaterialidad y en su adecuación con las ideas eternas y con la verdad, que es conocida por el alma. Estas pruebas han sido utilizadas tradicionalmente por la filosofía griega y cristiana.

El alma tiene tres partes: una parte concupiscible o sensual, la más relacionada con las necesidades corporales; una segunda parte irascible, correspondiente a los impulsos y afectos, y, por último, la parte racional, mediante la que es posible el conocimiento de las ideas y la volición en sentido deliberativo, según la razón. Este esquema de la psicología recibe un desarrollo superior en el pensamiento aristotélico.

ETICA.—La moral platónica muestra un paralelismo estricto

con su teoría del alma. Las partes de la psique humana tienen una correspondencia ética rigurosa. Cada una de ellas tiene que estar regida de un cierto modo, tiene que poseer una *virtud* particular, una calidad en que consiste su funcionamiento perfecto. La parte sensual requiere la moderación, lo que se llama tradicionalmente templanza *(sophrosyne)*. A la parte afectiva le corresponde la fortaleza o *andría*. La parte racional tiene que estar dotada de ~~la sabiduría o pru~~dencia, de la *phrónesis*. Pero hay aún una cuarta virtud; las partes del alma son elementos de una unidad, y están, por tanto, en una relación entre sí; esta buena relación constituye lo más importante del alma y, por consiguiente, la virtud suprema, la justicia o *dikaiosyne*. Estas son las cuatro virtudes que han pasado como virtudes cardinales, incluso al cristianismo (prudencia, justicia, fortaleza y templanza, según la denominación usual).

La ciudad.—La moral individual tiene una traducción casi exacta a la teoría de la constitución civil o *politeía,* tal como la expone en la *República,* y luego, en forma atenuada, de más fácil realización, en las *Leyes.* La ciudad se puede considerar también, a semejanza del alma, como un todo compuesto de tres partes, que corresponden a las psíquicas. Estas partes son las tres grandes clases sociales que reconoce Platón: el pueblo —compuesto de comerciantes, industriales y agricultores—, los vigilantes y los filósofos. Hay una correlación estrecha entre estas clases y las facultades del alma humana, y, por tanto, a cada uno de estos grupos sociales pertenece de modo eminente una de las virtudes. La virtud de las clases productoras es, naturalmente, la templanza; la de los vigilantes o guerreros, la fortaleza, y la de los filósofos, la sabiduría, la *phrónesis* o *sophía.* También aquí la virtud capital es la justicia, y de un modo aún más riguroso, pues consiste en el equilibrio y buena relación de los individuos entre sí y con el Estado, y de las diferentes clases entre sí y con la comunidad social. Es, pues, la justicia quien rige y determina la vida del cuerpo político, que es la ciudad. El Estado platónico es la *pólis* griega tradicional, de pequeñas dimensiones y escasa población; Platón no llega a imaginar otro tipo de unidad política.

Los filósofos son los «arcontes» o gobernantes encargados de la dirección suprema, de la legislación y de la educación de todas las clases. La función de los vigilantes es la militar: la defensa del Estado y del orden social y político establecido contra los enemigos de dentro y de fuera. La tercera clase, la productora, tiene un papel más pasivo y está sometida a las dos clases superiores, a las que tiene que sostener económicamente. Recibe de ellas, en cambio, dirección, educación y defensa.

Platón establece en las dos clases superiores un régimen de comunidad no solo de bienes, sino de mujeres e hijos, que pertenecen al Estado. No existen propiedad ni familia privadas más que en la tercera clase. Las directivas no deben tener intereses particulares, para subordinarlo todo al servicio supremo de la *pólis*.

La educación, semejante para hombres y mujeres, es gradual, y ella es quien opera la selección de los ciudadanos y determina la clase a que habrán de pertenecer, según sus aptitudes y méritos. Los menos dotados reciben una formación elemental, e integran la clase productora; los más aptos prosiguen su educación, y una nueva selección separa los que han de quedar entre los vigilantes y los que, tras una preparación superior, ingresan en la clase de los filósofos y han de llevar, por tanto, el peso del gobierno. En la educación platónica alternan los ejercicios físicos con las disciplinas intelectuales; el papel de cada ciudadano está rigurosamente fijado según su edad. La relación entre los sexos y la generación están supeditadas al interés del Estado, que las regula de modo conveniente. En toda la concepción platónica de la *pólis* se advierte una profunda subordinación del individuo al interés de la comunidad. La autoridad se ejerce de un modo enérgico, y la condición capital para la marcha de la vida política de la ciudad es que esta se rija por la justicia.

5. *La filosofía*

Vamos a ver ahora qué es la filosofía para Platón. ¿Qué se entiende por filosofía y filosofar, en el momento en que ha llegado a esta primera plenitud el pensamiento helénico?

Al comienzo del libro VII de la *República*, Platón cuenta, como ya hemos visto, el *mito de la caverna*, que simboliza, por una parte, la diferencia entre la vida usual y la vida filosófica, y, por otra, los diversos estratos de la realidad dentro de su sistema metafísico.

Por otra parte, dice Platón en el *Banquete:* «Ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque lo es ya; ni ningún otro sabio filosofa; ni tampoco los ignorantes filosofan ni desean hacerse sabios.» Y añade más adelante: «¿Quiénes, pues, son los que filosofan, si no son los sabios ni los ignorantes? Claro es que los intermedios (μεταξύ) de estos dos.»

Esto es definitivo. Para Platón no filosofa ni el que es sabio ni el que es ignorante. Ignorante es el que no sabe, sin más. El intermedio no sabe, pero se da cuenta de ello; sabe que no sabe, y por eso quiere saber: le *falta* ese saber. Propiamente ha-

blando, ni al sabio ni al ignorante les falta el saber. Yo no tengo ramas, pero no me faltan. Solo filosofa el que echa de menos el saber. Esto nos va a conducir a dos cosas importantes, que trascienden de Platón: la relación que puedan tener con la filosofía, por una parte, el *amor*, y por otra, la *Divinidad*.

En el *Banquete* se trata de hablar «acerca del amor», y también de hacer un elogio del dios Eros, que está en estrecha relación con la filosofía. Para Platón, el amor es un echar de menos, un buscar lo que no se tiene, lo que falta. El Amor, que es hijo de Poro y de Penia, según el mito, es todo riqueza, pero al mismo tiempo es menesteroso. El amor y también el amante, el *erastés*, busca lo que le falta, y principalmente la belleza. Sócrates dirá en el *Banquete*, con gran escándalo de todos, que si el amor busca la belleza es porque le falta, y, por tanto, no es dios. ¿Qué es entonces? Un gran *demonio* o genio, un *metaxy*, un intermedio entre los hombres y los dioses. Y esto mismo le ocurre al filósofo, que es también *metaxy*, intermedio entre el sabio y el ignorante. La sabiduría lo es de las cosas más bellas, y el amor es amor de lo bello; es necesario, pues, que el amor sea filósofo. Por lo bello se llega a lo verdadero, y así los filósofos son «amigos de mirar a la verdad». Hay una esencial comunidad entre la belleza y la verdad. Debajo de la del bien y de la verdad, objeto de la filosofía, está, muy próxima, la idea de lo bello. Y la belleza, para Platón, es más fácilmente visible que la verdad, se ve y resplandece más, se impone de un modo más vivo e inmediato; la belleza nos puede llevar a la verdad: por eso el filósofo es un *amador*, y de la contemplación de la belleza de un cuerpo se eleva a la de los cuerpos en general, luego a la de las almas y, por último, a la de las ideas mismas. Y entonces es cuando sabe, cuando tiene verdaderamente *sophía*.

Recordemos que belleza se dice en latín *forma;* lo que es hermoso es *formosus;* se dice también *species;* pero *species,* como *eîdos* o *idéa*, es lo que se ve. Lo que se ve puede ser la *belleza* y la *idea;* y lo mismo pasa con la *forma*, que es lo que constituye la esencia de una cosa, su bien en sentido griego.

* * *

Vemos que aparece en Platón, como algo esencial de la Filosofía, un momento amoroso. Pero la cosa no es tan sencilla, porque amor se dice en griego de muchas maneras. Principalmente de tres: ἔρως, φιλία y ἀγάπη. El *éros*, como hemos visto, es ante todo un deseo de lo que no se tiene y echa de menos, un afán, primordialmente, de belleza. La *philía* se encuentra en la raíz

misma de la palabra filosofía. Es una especie de amistad, de cuidado y de trato frecuente. Aristóteles se pronunciaba por la *philía* en relación con el filosofar. Quedaba un poco al margen la *agápe*, que era una especie de *dilectio*, de estimación y amor recíproco; este concepto, esencialmente modificado por el cristianismo, va a ser en San Juan y en San Pablo la caridad, *caritas* (Zubiri). Y San Agustín dice esta sencilla y taxativa frase: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem:* «No se entra en la verdad sino por la caridad.»

Por tanto, en tres filosofías de tanta magnitud como las de Platón, Aristóteles y San Agustín, la filosofía tiene como método, como vía de acceso a la verdad, las tres formas del amor griego. Para Platón no se entra en la filosofía sino por el *éros;* para Aristóteles, por una cierta *philía;* para San Agustín, por la *caritas.* Todavía doce siglos más tarde Spinoza definirá la filosofía como *amor Dei intellectualis,* y en nuestro siglo Ortega como «la ciencia general del amor».

IV. ARISTÓTELES

Con Aristóteles, la filosofía griega llega a su plena y entera madurez; hasta tal punto, que desde entonces empezará su decadencia, y no volverá a alcanzar una altura semejante; ni siquiera es capaz Grecia de conservar la metafísica aristotélica, sino que le falta la comprensión para los problemas filosóficos en la dimensión profunda en los que había planteado Aristóteles, y el pensamiento helénico se trivializa en manos de las escuelas de moralistas que llenan las ciudades helénicas y luego las del Imperio romano.

Aristóteles es —con Platón— la figura más grande de la filosofía griega, y aun tal vez de toda. Ha determinado en mayor medida que ningún otro pensador los caminos que después de él había de recorrer la filosofía. Ha sido el descubridor de un hondo estrato de las cuestiones metafísicas; el forjador de muchos de los más importantes conceptos que el intelecto humano maneja desde hace largos siglos para pensar el ser de las cosas; el creador de la lógica como disciplina que se mantiene casi en los límites que le dio Aristóteles, salvo dos o tres intentos geniales a lo largo de toda la historia de la filosofía; el hombre, en suma, que ha poseído todo el saber de su tiempo, y donde ha puesto la mano ha dejado la huella única de su genialidad. Aristóteles, por esto, ha gravitado de modo incalculable en toda la filosofía, y es por ello tal vez nuestro primer problema, aquel con el que tiene que enfrentarse más seriamente el pensamiento actual si quiere dar razón de sí mismo y situarse radicalmente en su propio tiempo y en el auténtico problema de la filosofía.

VIDA.—Aristóteles no era un griego puro, sino más bien un macedonio, aunque con fuertes influencias griegas. Nació en Estagira, en la península Calcídica, el año 384 antes de J. C. Su padre; Nicómaco, era médico y amigo del rey de Macedonia, Amintas II. Es posible, como señala Ross, que esta ascendencia influyera en el interés de Aristóteles por las cuestiones físicas y

biológicas. A los dieciocho años entró en la escuela de Platón, en Atenas; allí permaneció diecinueve, hasta la muerte del maestro, en calidad de discípulo y de maestro también, estrechamente vinculado a Platón y a la vez en honda discrepancia. Aristóteles, el único auténtico platónico, muestra el sentido en que es posible solamente un verdadero discipulado filosófico. Al morir Platón, se encarga de la dirección de la Academia Espeusipo, y Aristóteles sale de ella y de Atenas. Fue a Misia, donde permaneció tres años, y se casó; más tarde, muerta su esposa, tuvo otra mujer, madre de su hijo Nicómaco; también estuvo en Mitilene, en la isla de Lesbos.

Hacia el año 343, Filipo de Macedonia lo invitó a encargarse de la educación de su hijo Alejandro, que tenía trece años. Aristóteles aceptó y marchó a Macedonia. La influencia de Aristóteles sobre Alejandro debió de ser grande; se sabe que discrepaban en el punto de la fusión de la cultura griega con la oriental, que Aristóteles no creía conveniente. El año 334 volvió a Atenas y fundó su escuela. En las afueras de la ciudad, en un bosquecillo consagrado a Apolo Licio y a las Musas, alquiló varias casas, que habían de constituir el Liceo. Allí trataba con sus discípulos, *paseando*, las cuestiones filosóficas más profundas; por eso se llamaron *peripatéticos*. Por la tarde explicaba a un auditorio más amplio sobre temas más accesibles: retórica, sofística o política.

Aristóteles desplegó una actividad intelectual enorme. Casi todas sus obras son de esta época. Reunió un material científico incalculable, que le permitió hacer avanzar de un modo prodigioso el saber de su tiempo. A la muerte de Alejandro, en 323, se suscitó en Atenas un movimiento antimacedónico, que resultó hostil a Aristóteles: fue acusado de impiedad, y no quiso —dijo— que Atenas pecara por tercera vez contra la filosofía —se refería a la persecución de Anaxágoras y a la muerte de Sócrates—; se trasladó, pues, a Calcis, en la isla de Eubea, donde la influencia macedónica era fuerte, y murió allí el año 322.

Obras.—Aristóteles escribió dos tipos de libros: unos, llamados *exotéricos*, destinados a un gran público, eran, por lo general, diálogos, y se elogia mucho su elegancia y su valor literario; los otros, filosóficos o *acroamáticos*, o también *esotéricos*, trataban de las cuestiones más profundas y se dirigían solo a los núcleos reducidos del Liceo; su forma era, por lo general, la del *curso* o *lecciones*, y se conservan a veces en redacción provisional, sin elaborar, como simples apuntes. Los diálogos se han perdido todos; solo quedan fragmentos; en cambio, la obra científica de Aristóteles se conserva en su parte más principal. Naturalmente, hay que tener en cuenta que entre los escritos aristo-

télicos se encuentran apócrifos, y en muchos casos están hechos en colaboración con discípulos, o están redactados por estos a base de sus apuntes y papeles de clase.

Aristóteles divide las ciencias en teóricas, prácticas y poéticas. Es menester explicar esta división. *Poíesis,* de donde viene poesía, quiere decir en griego producción, fabricación; lo característico de ella es ser una actividad que tiene un fin distinto de ella misma; por ejemplo, la fabricación de un armario, cuyo fin es el armario, o la composición de una oda, cuyo fin es también la oda. La *prâxis* o práctica es una *acción,* una actividad, cuyo fin es ella misma, no una cosa externa al actuar; es superior, por tener el fin en sí, y, por tanto, suficiencia, la *autarquía,* tan estimada por los griegos; así, la política, por ejemplo. La *theoría* o contemplación es un modo de *prâxis;* no se olvide esto: la teoría es también práctica; no se oponen sino en cuanto la teoría es la *prâxis* suprema, a diferencia de lo que *solo* es práctico, pero no llega a ser teórico. La contemplación es una actividad cuyo fin es ella misma, pero que además tiene en sí misma su objeto. El político, por ejemplo, necesita algo aparte de él, la ciudad, para poder ejercitar su acción; el hombre teórico no necesita más que su propia mente; es el más suficiente de todos y, por tanto, el superior.

De esta distinción se desprenden tres tipos de vida y tres modos de ciencia.

Y, ante todo, una que no entra en ninguno de ellos, sino que es anterior: la *lógica.* Esta es —así fue titulada— *Organon,* instrumento, y sirve a todas las ciencias. El *Organon* de Aristóteles se compone de diversos tratados: *Categorías, De interpretatione, Analíticos* (primeros y segundos), *Tópicos, Refutación de los argumentos sofísticos* y otros pequeños escritos lógicos.

Las ciencias teóricas son la matemática, la física y la metafísica. Las principales obras de este grupo son la *Física,* el libro *Del Cielo,* el *Del Mundo,* el *De Anima* y toda una serie de tratados sobre cuestiones físicas y biológicas; y, sobre todo, los catorce libros de la *Metafísica* o *Filosofía primera.*

Las ciencias prácticas son la ética, la política y la economía, es decir, las de la vida individual y social del hombre. Sus obras principales son las tres *Eticas: Etica a Nicómaco, Etica a Eudemo* y *Gran Etica* (la menor de las tres y no auténtica); la *Política,* y los *Económicos,* estos de un interés muy inferior, y seguramente apócrifos.

Las obras poéticas capitales son la *Poética,* que ejerció una influencia extraordinaria, y la *Retórica.*

A esto hay que agregar una gran cantidad de breves tratados de todas las materias de la enciclopedia científica aristotélica y

un repertorio de cuestiones variadas, de redacción probablemente posterior, que se llama los *Problemas*. Esto es lo más importante que nos queda de la obra de Aristóteles.

1. *Los grados del saber*

Al comienzo de su *Metafísica*, Aristóteles plantea la cuestión del saber por excelencia, que es justamente lo que él llamó *filosofía primera*, y desde la edición de Andrónico de Rodas, se ha llamado tradicionalmente *metafísica*. (Los libros de la filosofía primera fueron colocados *detrás* de los de física, y se llamaron *tà metà tà physikà;* esta denominación, puramente editorial, se interpretó después como un *más allá* de la física, como una *transfísica*, y de este azar, como es bien sabido, ha nacido el nombre de la suprema ciencia filosófica.)

La primera frase de la *Metafísica* dice: «Todos los hombres tienden por naturaleza a saber.» Y luego añade que es señal de ello el gusto que tenemos por las sensaciones y, sobre todo, por la de la vista; y distingue el uso que hacemos de ellas por su utilidad para hacer algo, del gusto que tenemos también cuando no vamos a hacer nada. Pero estas sensaciones, que suponen un ínfimo saber, no son privativas del hombre; también los animales las tienen, y aun algunos de ellos, memoria, que por la permanencia del recuerdo permite aprender.

El hombre, en cambio, tiene otros modos superiores de saber, ante todo, la experiencia, *empeiría*, en el sentido de «experiencia de las cosas». Es un conocimiento de familiaridad con las cosas, con cada cosa, de un modo inmediato y concreto, que solo nos da lo individual. Por esto la *empeiría* no se puede enseñar; solo se puede poner a otro en condiciones de adquirir esa misma experiencia. Hay otro modo de saber más alto, que es el arte o técnica, τέχνη. El arte, en su sentido tradicional, como cuando se habla del arte de curar, que es el ejemplo a que más inmediatamente se refiere Aristóteles. La *tékhne* es un saber hacer. El *tekhnítes*, el perito o técnico, es el hombre que sabe hacer las cosas, sabe qué medios se han de emplear para alcanzar los fines deseados. Pero el arte no nos da lo individual, sino un cierto universal, una idea de las cosas; por esto se puede enseñar, porque de lo universal se puede hablar, mientras que lo individual solo puede verse o mostrarse. Es superior, pues, la *tékhne* a la *empeiría;* pero esta es también necesaria, por ejemplo para curar, porque el médico no tiene que curar al hombre, sino a Sócrates, a un individuo que es un hombre; por tanto, directamente a Sócrates, y al hombre solo de un modo mediato.

Esta *tékhne* nos da el *qué* de las cosas, y aun su *porqué;* pero solo conocemos algo plenamente cuando lo sabemos en sus causas y en sus principios primeros. Este saber solo nos lo puede dar la sabiduría, la *sophía.* Este saber supremo tiene que decir lo que las cosas son y por qué son; esto es, tiene que *demostrar* las cosas desde sus *principios.* La ciencia, el saber demostrativo se llama en griego *epistéme;* esta es la verdadera ciencia, la ciencia que busca Aristóteles, ζητουμένη ἐπιστήμη. Pero los principios no son demostrables —por eso son principios—, no se derivan de nada; por eso hace falta una intuición de ellos, y esta es el *noûs,* otro momento esencial que, con la *epistéme,* compone la verdadera *sabiduría.* Y con esto llegamos al grado supremo de la ciencia, que tiene por objeto el ente en cuanto tal, las cosas en tanto que son, entendidas en sus causas y principios. Todas las ciencias —dice Aristóteles— son más necesarias que esta: superior, ninguna.

Y a este saber, a la filosofía, en suma, llegaron los hombres por el asombro, y el asombro es siempre, hoy como el primer día, la raíz del filosofar.

2. *La metafísica*

Aristóteles define la filosofía primera *(Metafísica,* IV, 1) como la ciencia que considera universalmente *el ente en cuanto tal;* es decir, la totalidad de las cosas en cuanto son. Las demás ciencias estudian una parte de las cosas, según un accidente determinado: por ejemplo, la botánica estudia las plantas en cuanto organismos vegetales; la matemática, las figuras y los números desde el punto de vista de la medida. La metafísica, en cambio, tiene como objeto la totalidad de las cosas, pero en tanto que *son,* el ente en cuanto ente, τὸ ὂν ᾗ ὄν. Por otra parte, Aristóteles dice que la metafísica es una ciencia divina, en dos sentidos: en el de que si Dios tuviera alguna, sería ella, y además en el de que el objeto de la metafísica es Dios; y así la llama también ciencia *teológica* o teología, θεολογικὴ ἐπιστήμη. Y, por último, la define en otros lugares como ciencia de la sustancia, περὶ τῆς οὐσίας. ¿Qué quiere decir esto? ¿Son tres ciencias, o es una sola? Este problema preocupa hondamente a Aristóteles, que vuelve sobre él una vez y otra, y afirma la unidad de la filosofía primera. La metafísica es una ciencia única, y lo es a la vez del ente en cuanto tal, de Dios y de la sustancia. Intentaremos mostrar la interna conexión de estos tres momentos y, con ello, la unidad de la metafísica aristotélica.

EL ENTE EN CUANTO TAL.—Hay diferentes tipos de entes. En

primer lugar, las *cosas naturales*, los objetos físicos. Para Aristóteles, la naturaleza es el principio del movimiento de las cosas (ἀρχὴ τῆς κινήσεως); algo es natural cuando tiene en sí mismo el principio de su movimiento, por ejemplo un árbol o un caballo, a diferencia de una mesa. (Se entiende de su movimiento o de su reposo *natural*, como la piedra). Las cosas naturales son, pues, cosas verdaderas; pero se mueven, llegan a ser y dejan de ser, y en esa medida no son plenamente entes. Hay otro tipo de entes que no se mueven: los objetos *matemáticos*. Parece que la ciencia que versara sobre ellos sería más ciencia. Pero tienen un gravísimo inconveniente: no son cosas; existirían en la mente, pero no fuera de ella, *separados*. Si en cuanto inmóviles tienen más dignidad de entes, en cuanto no existen como cosas son menos entes.

¿Cómo tendría que ser un ente para reunir las dos condiciones? Tendría que ser inmóvil, pero separado, una cosa. Ese ente, si existiera, se bastaría a sí mismo, y sería el ente supremo, el que merecería en su plenitud llamarse *ente*.

DIOS.—Pero a este ente llama Aristóteles divino, Dios, θεός. Y la ciencia suprema que trataría de él sería una ciencia *teológica*. Es decir, Dios es en Aristóteles aquel conjunto de condiciones metafísicas que hacen que un ente lo sea plenamente. La ciencia del ente en cuanto tal y la de Dios, que es el ente por excelencia, son una y la misma.

Este ente, por lo pronto, es *vivo*, porque el ser vivo es más plenamente que el inerte. Pero además ha de bastarse a sí mismo. Recordemos que se pueden hacer muchas cosas, y dos posibles actividades son la *poíesis* y la *prâxis*. La primera es esencialmente insuficiente, pues tiene un fin fuera de ella, una *obra*. Si Dios fuera Dios por tener una *poíesis* necesitaría, para ser, aquellas obras, y no se bastaría a sí mismo. En la *prâxis*, en cambio, el fin no es la obra, el *érgon*, sino el hacer mismo, la actividad o *enérgeia*. Ahora bien: la *prâxis* política, por ejemplo, tiene dos inconvenientes; en primer lugar necesita una ciudad en que ejercitarse, y en esa medida no es suficiente, aunque lo sea como actividad misma; en segundo término, el saber del político se refiere siempre a la oportunidad, al momento, es un saber *cairológico*.

Pero, como vimos, hay otro tipo de *prâxis*, que es la *theoría*, la vida teorética. Se trata de un ver y discernir el ser de las cosas en su totalidad; este modo de vida es el supremo; por tanto, Dios tendrá que tener una vida teorética, que es el modo máximo de ser. Pero no basta; porque el hombre, para llevar una vida teorética, necesita del ente, necesita las cosas para saberlas, y no es absolutamente suficiente. Solo si esa *theoría* se

ocupase en sí misma sería suficiente; por eso Dios es *pensamiento del pensamiento,* νόησις νοήσεως. La actividad de Dios es el saber supremo, y la metafísica es divina por ser ciencia de Dios, en ese doble sentido de que Dios es su objeto y a la vez su sujeto eminente.

Theoría no es una mera consideración, sino un cuidado de dejar que las cosas sean lo que son, ponerlas *en la luz* (ἐν φωτί). Esto es *sophía,* sabiduría, y, en sentido estricto, solo la tiene Dios. El hombre solo puede tenerla en ciertos instantes; lo que puede tener es una *filosofía,* una cierta amistad con la *sophía.* Aristóteles dirá que para que el hombre sea filósofo no basta que tenga un instante esa visión, sino que es menester que tenga una ἕξις, un hábito, una manera de vivir. Y esto es lo verdaderamente problemático (Zubiri).

La sustancia.—En tercer lugar, la metafísica como ciencia de la sustancia; es menester mostrar que esa ciencia es una con la ciencia del ente en cuanto tal y con la de Dios. Dice Aristóteles *(Metafísica,* IV, 2) que el ente se dice de muchas maneras, pero no de un modo equívoco, sino analógico; es decir, con relación a un principio único que da unidad a los muchos sentidos. Por eso el ente es *uno* y *múltiple* a la vez. Como veremos más adelante con mayor precisión, el sentido fundamental del ser es la *sustancia.* Los demás modos dependen de este, porque todos son o sustancias o afecciones de la sustancia. El color es color *de* una sustancia, y si decimos *tres* nos referimos a tres sustancias, y hasta la privación encierra la misma referencia.

Para que haya una ciencia tiene que haber una unidad, una cierta naturaleza, según la cual se dicen las demás cosas. Esta unidad es la de la sustancia, que es el sentido principal en que se dice el ser, el fundamento de la analogía. En todas las formas del ser está presente la sustancia, y, por tanto, esta no es algo distinto del ente en cuanto tal y de Dios, sino que el ente como ente encuentra su unidad en la sustancia. Se trata, pues, de una única filosofía primera o metafísica en su triple raíz.

Hemos partido de buscar la ciencia también buscada por Aristóteles; hemos descubierto los caracteres de la *sophía,* y hemos visto que es ciencia de Dios, y que es ciencia del ente en cuanto tal, porque Dios es el conjunto de las condiciones ontológicas del ente. Vimos luego que esta ciencia es también ciencia divina porque en ella el hombre se asemeja a Dios. Hemos visto, por último, que esta ciencia es ciencia de la sustancia, que está presente en todos los modos del ente. El θεός no es más que el ente en cuanto tal, la forma plenaria de la sustancia, y en esto estriba la unidad esencial de la ciencia buscada.

3. Los modos del ser

La analogía del ente.—Un término es unívoco cuando tiene una significación única; por ejemplo, hombre; equívoco, cuando tiene una pluralidad de sentidos independientes, pero no tienen más coincidencia que la del vocablo: la palabra gato, que designa un animal doméstico o un aparato para levantar grandes pesos. Vimos que la palabra *ser* no es equívoca, a pesar de sus muchos sentidos, porque estos tienen una conexión o unidad entre sí, no son enteramente dispares. Es una palabra *análoga* o *analógica*, como *sano*, que se dice de un alimento, del pasear, de una medicina, del color de la cara, y en cada caso quiere decir una cosa distinta: que conserva la salud, que la produce, que la devuelve, que es indicio de ella, etc. Cosas distintas, pero que envuelven una común referencia a la salud. La salud es, pues, quien funda la unidad analógica. Y otro tanto ocurre, como vimos, con el ser, que tiene su unidad en la sustancia, porque todos los modos del ente son sustancia o afecciones de ella, en un sentido amplio.

Pero conviene precisar aún esto algo más. Al decir que el ser se dice de muchas maneras, no se quiere decir solo que hay muchos entes, ni siquiera que hay muchas clases de entes, sino que la palabra *ser* significa cosa distinta cuando digo que algo *es* un hombre, o que *es* verde, o que *son* tres, o que una moneda *es* falsa. No es que se distingan los objetos nombrados, sino que el *es* significa una cosa distinta en cada ejemplo, aunque siempre envuelve una alusión, mediata o inmediata, a la sustancia.

Los cuatro modos.—Aristóteles dice concretamente que el ser se dice de cuatro maneras. Estos modos son los siguientes: 1.º, el ser *per se* (καθ' αὑτό) o *per accidens* (κατὰ συμβεβηκός) es decir, por esencia o por accidente; 2.º, según las categorías; 3.º, el ser verdadero y el ser falso, y 4.º, según la potencia y el acto. Vamos a examinar brevemente el sentido de estos cuatro modos de ser.

«Per se» y «per accidens».—Si decimos, por ejemplo, que el hombre es músico, esto es por accidente. Músico es un accidente del hombre; es, simplemente, algo que acontece al hombre, pero que no pertenece a su esencia. Si decimos que el justo es músico, también es *per accidens*, porque los dos pertenecen como accidentes a un sujeto, hombre, que es músico y justo. El ser *per se* se dice esencialmente; el hombre es viviente, por ejemplo, no accidentalmente, sino por su esencia. Este ser esencial se dice en diferentes acepciones, que son los modos según los

cuales se puede predicar el ser. Y estos modos son los llamados *predicamentos* o *categorías*.

CATEGORÍAS.—Las categorías son los diversos modos en que el ser puede predicarse. Y son, por ello, las flexiones o *caídas del ser*, πτώσεις τοῦ ὄντος. Aristóteles da varias listas de estos predicamentos, y la más completa comprende diez: sustancia (por ejemplo, hombre), cantidad (de dos codos de largo), cualidad (blanco), relación (doble), lugar (en el Liceo), tiempo (ayer), posición (sentado), estado (calzado), acción (corta), pasión (le cortan). No se trata de la diferencia entre estas cosas, sino de que el ser mismo se flexiona en cada uno de esos modos, y quiere decir cosa distinta en cada una de las categorías. Por esto, si a la pregunta «¿qué es esto?» se responde «siete», es, aparte de la verdad o falsedad, una *incongruencia*, porque el *es* de la pregunta se mueve en la categoría de sustancia, y la respuesta en la de cantidad. Estas categorías tienen una unidad que es justamente la sustancia, porque todas las demás se refieren a ella: es el caso más claro de la unidad analógica. La sustancia está presente en todas las restantes categorías, que no tienen sentido más que sobre el supuesto de ella, a la que en última instancia se refieren.

LO VERDADERO Y LO FALSO.—La verdad o la falsedad se da primariamente en el juicio. El enunciado A es B, que une dos términos, encierra necesariamente verdad o falsedad, según que una lo que está en realidad unido o lo que está separado; a la inversa diríamos de la negación. Pero hay un sentido más radical de verdad o falsedad, que es la verdad o falsedad de las cosas, la del ser. Así decimos de algo que es una moneda falsa, o que es café verdadero. Aquí la verdad o falsedad corresponde a la cosa misma. Y cuando decimos que dos y dos son cuatro, el sentido del verbo ser es el de *ser verdad*. Algo es verdadero (ἀληθές) cuando muestra el ser que tiene, y es falso (ψεῦδος) cuando muestra otro ser que el suyo, cuando manifiesta uno por otro; cuando tiene, pues, apariencia de moneda lo que es un simple disco de plomo. El disco de plomo, *como tal*, es perfectamente verdadero, pero es falso *como moneda:* es decir, cuando pretende ser una moneda sin serlo, cuando muestra un ser apariencial que no tiene en realidad. Aquí aparece el sentido fundamental de la verdad (ἀλήθεια) en griego. Verdad es el estar descubierto, patente, y hay falsedad cuando lo descubierto no es el ser que se tiene, sino uno aparente; es decir, la falsedad es un *encubrimiento* del ser, al descubrir en su lugar uno engañoso, como cuando se encubre el ser de plomo tras la falaz apariencia de moneda que se muestra.

LA POTENCIA Y EL ACTO.—Por último, el ser se divide según

la potencia (δύναμις) y el acto (ἐνέργεια) Un ente puede ser actualmente o solo una posibilidad. Un árbol puede ser un árbol actual o un árbol en potencia, en posibilidad, a saber, una semilla. La semilla es un árbol, pero en potencia, como el niño es un hombre, o lo pequeño, grande. Pero hay que tener presentes dos cosas: en primer lugar, no existe una potencia en abstracto, sino que una potencia es siempre potencia para un acto; es decir, la semilla tiene potencia para ser encina, pero no para ser caballo, ni siquiera pino, por ejemplo; esto quiere decir, como afirma Aristóteles, que el acto es anterior (ontológicamente) a la potencia; como la potencia es potencia *de* un acto determinado, el acto está ya presente en la misma potencialidad. La encina está presente en la bellota, y la gallina en el huevo; por la sencilla razón de que no hay *huevos* así a secas, en abstracto, sino que el huevo es, por ejemplo, *de gallina,* con lo cual la gallina va implicada ya en el huevo y es quien le confiere su potencia. En segundo lugar, el ser en potencia, para existir, necesita tener cierta actualidad, si bien no como potencia. Es decir, la semilla, que es encina en potencia, es bellota en acto, y el huevo —gallina en potencia— es un realísimo y actual huevo. El mismo ente tiene, pues, un ser actual y el ser potencia de otro ente. Esto es sumamente importante para la interpretación metafísica del movimiento.

La idea de actualidad se expresa en Aristóteles con dos términos distintos: *enérgeia* (ἐνέργεια) y entelequia (ἐντελέχεια). Aunque a veces se emplean como sinónimos, no son equivalentes, porque mientras *enérgeia* indica la simple actualidad, entelequia significa lo que ha llegado a su fin, a su *télos,* y, por tanto, supone una *actualización.* De Dios, que es acto puro, que no tiene, como veremos, potencia ni movimiento; que es, pues, *actual,* pero no *actualizado,* cabe decir que es *enérgeia,* pero no, en rigor, entelequia.

Vemos, pues, que los modos del ser, que son cuatro, tienen una unidad analógica fundamental que es la de la sustancia. Por esto Aristóteles dice que la pregunta capital de la metafísica es: «¿qué es el ser?», y agrega como aclaración: «esto es, ¿qué es la sustancia?» Tenemos que ver ahora el análisis ontológico de la sustancia que hace Aristóteles.

4. *La sustancia*

Sustancia se dice en griego οὐσία, *ousia.* Esta palabra quiere decir en el lenguaje usual haber, hacienda, bienes, aquello que se posee. Es el conjunto de las disponibilidades de una cosa,

aquello de que puede echar mano. En español solo encontramos un sentido semejante cuando hablamos de que algo tiene mucha sustancia; un caldo, por ejemplo, del que decimos que es sustancioso; o también, en otro sentido, cuando hablamos de una persona insustancial. La palabra misma sustancia apunta a otro orden de ideas: es *sub-stantia,* lo que está debajo, sujeto, en su sentido literal de *sub-jectum,* que es la traducción, no de οὐσία, sino de otro término griego ὑποκείμενον, que quiere decir sustrato o sujeto. Este momento es decisivo: la sustancia es soporte o sustrato de sus accidentes; el rojo, el duro, el cuadrado, etc., están soportados por la sustancia mesa. Por otra parte, los accidentes se predican de otra cosa, de un sujeto, y a la inversa, la sustancia no se predica de ninguna otra cosa. La mesa es mesa por sí mientras el rojo es rojo *de* la mesa. Pero no se puede olvidar que ese sentido de sustrato no es el primario, sino el de *ousía,* y que justamente por tener un haber propio puede la sustancia ser un sujeto de que se prediquen los accidentes. Por esto, la sustancia es ante todo *cosa,* algo separado, independiente, que existe por sí y no en otro. Y el modo fundamental de la sustancia es la naturaleza (φύσις), porque hemos visto que consiste en el principio del movimiento, en aquello que constituye las posibilidades propias de cada cosa.

Pero hay varias clases de sustancia. Ante todo, tenemos las cosas concretas, individuales: este hombre, este árbol, esta piedra. Son las sustancias en sentido más riguroso, las que llamará Aristóteles sustancias primeras. Pero tenemos otro tipo de entes, que son los universales, los géneros y las especies, *el* hombre o *el* árbol (es decir, el correlato de las ideas platónicas). Evidentemente, no son sustancias en sentido riguroso de cosas separadas; esto lo niega Aristóteles, pero ¿a qué otra categoría pueden corresponder? Es claro que a ninguna, sino solo a la de sustancia; y entonces tendrá que distinguirlas como sustancias segundas. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cuál es la estructura ontológica de la sustancia? Para explicar esto, Aristóteles recurre a su genial teoría de la materia y la forma.

MATERIA Y FORMA.—Se interpreta la sustancia como un compuesto de dos elementos: materia y forma. No se trata de dos partes reales que se unan para formar la sustancia, sino de dos *momentos ontológicos* que el análisis puede distinguir en la *ousía.* La materia es aquello *de que* está hecha una cosa; la forma es lo que hace que algo sea lo que es. Por ejemplo, la materia de una mesa es la madera, y la forma, la de mesa. La materia (ὕλη) y la forma (μορφή, εἶδος) no pueden existir separadas, solo se encuentra la materia informada por una forma, y la forma informando una materia. Y no se entienda la forma en sentido

exclusivamente geométrico, que es secundario, sino como lo que confiere el ser: es decir, la madera o la carne, a su vez, tienen la forma de madera o de carne, y a esta forma se puede superponer otra, por ejemplo, la de mesa. De este modo, la madera, que sería una cierta forma, funcionaría como materia respecto a la forma de mesa.

El ente concreto es el compuesto *hilemórfico* (de *hyle* y *morphé)*, y se llama también σύνολον, *synolon.* El universal es forma, pero no está, como las ideas platónicas, separado de las cosas, sino presente en ellas, informándolas. Es decir, el hombre, la especie hombre, no está separada de cada hombre, sino presente en él, como forma humana. Con esto queda explicado por vez primera el problema de la relación de las ideas o especies con las cosas individuales, que Platón intentó en vano aclarar con el concepto insuficiente de participación. Los universales son sustancias, pero abstractas, momentos abstractos de cada cosa individual, y por eso se llaman sustancias segundas.

Hay una estrecha relación entre la materia y la forma y la potencia y el acto. La materia es simplemente posibilidad, es potencia que solo se actualiza informándose; no tiene, pues, realidad por sí misma. Por esta razón, Dios, que es pura realidad actual, no puede tener materia, porque no tiene mezcla de potencia y acto, sino que es *acto puro.* Esta teoría es la que permite, por primera vez desde Parménides, resolver el problema del movimiento.

El movimiento.—Recordemos que los graves problemas que se debatían en la filosofía griega eran dos, en íntima relación entre sí: el de la unidad del ser y la multiplicidad de las cosas, y el del movimiento. Los dos venían a confluir en la gran cuestión del ser y el no ser. Hemos visto que la primera parte del problema encuentra su solución en Aristóteles admitiendo que el ente es uno, pero a la vez múltiple, mediante la analogía, que concilia y resuelve la *aporía.* Veamos ahora lo que se refiere más concretamente al movimiento.

Moverse o cambiar es llegar a ser y dejar de ser. Todo movimiento supone dos términos, un principio y un fin. Esta dualidad es imposible ontológicamente si el ente es uno. Ahora bien, dentro de la metafísica aristotélica, esta imposibilidad no subsiste. ¿Qué es el movimiento para Aristóteles? La definición que da él, aparentemente oscura, es en el fondo de una gran claridad: *la actualidad de lo posible en tanto que posible.* Ya hemos indicado los supuestos necesarios para entenderla. Hemos visto que un ente en potencia, como la semilla o el huevo, tiene también una cierta actualidad, a saber: la que hace posible comerse un huevo o comerciar con el trigo, que es un negocio de

realidades, y no de puras posibilidades. El que se come un huevo se come *un huevo* en acto, no una gallina en potencia; cuando esa potencia, en lugar de permanecer como posible, se actualiza, entonces hay movimiento, que es concretamente la generación. Se verifica entonces lo que se ha llamado el paso de la potencia al acto, y con más rigor, el paso del ente en potencia al ente actual. El movimiento era imposible desde Parménides, porque se lo entendía como un paso del no ser al ser, o viceversa. La teoría de la analogía del ente hace ver que se trata del paso de un *modo* del ser a otro; es decir, que nos movemos siempre en el ámbito del ser uno y múltiple. Con esto alcanza su solución madura, dentro de la filosofía helénica el problema crucial del movimiento, y resulta posible la física como disciplina filosófica, porque puede hablarse, desde el punto de vista del ser, de una *naturaleza.*

LAS CAUSAS.—Para Aristóteles, la ciencia, que es de lo universal, porque lo individual tiene una infinidad de notas y no puede agotarse en un saber, y que no es del accidente, sino de la esencia, es ante todo ciencia demostrativa, que hace conocer las cosas por sus causas y principios. Saber no es ya discernir, como en los presocráticos; ni siquiera definir, como en Sócrates y Platón, sino demostrar, saber el *porqué.* (Cf. Zubiri: *Filosofía y metafísica.)* Los principios son, a la vez, principios del ser y del conocer; la teoría del conocimiento está en Aristóteles, como en toda auténtica filosofía, vinculada esencialmente a la metafísica. Las causas son los posibles sentidos en que se puede preguntar *por qué.* Aristóteles, en el libro I de su *Metafísica,* repasa las doctrinas de los predecesores para rastrear en ellas, de un modo balbuciente, la propia teoría de las causas. Estas son cuatro: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final.

La causa material es la materia, aquello *de que* algo está hecho. La causa formal o forma es lo que informa un ente y hace que sea lo que es. La causa eficiente es el principio primero del movimiento o del cambio, es quien *hace* la cosa causada. Por último, la causa final es el fin, el *para qué.* Por ejemplo, si tomamos una estatua, la causa material es el bronce de que está hecha; la causa formal, el modelo; la eficiente, el escultor que la ha hecho, y la final, aquello para lo que se ha esculpido; por ejemplo, el adorno o la conmemoración. La causa formal y la final coinciden con frecuencia [1].

DIOS.—Tenemos ya los elementos suficientes para compren-

[1] Sobre las dificultades internas de la teoría aristotélica de la sustancia y de su interpretación desde el punto de vista de materia y forma, potencia y acto, véase mi *Biografía de la Filosofía,* ap. 11 (*Obras,* vol. II, p. 487-494).

der la teoría de Aristóteles, que expone principalmente en el libro XII de la *Metafísica*. Dios es el *primer motor inmóvil*. ¿Qué significa esto? Todo móvil necesita un motor. A es movido por B; este, por C, y así sucesivamente. ¿Hasta cuándo? Tendría que ser hasta el infinito, εἰς ἄπειρον, pero esto es imposible. Es menester que la serie de los motores termine alguna vez, que haya un motor que sea primero. Y este motor tiene que ser inmóvil, para no necesitar a su vez un motor más y seguir así hasta el infinito. Este motor inmóvil, como el objeto del amor y del deseo, que mueve sin ser movido, es Dios. El θεός aristotélico es el fin, el *télos* de todos los movimientos, y él mismo no se mueve. Por eso necesita ser acto puro sin mezcla alguna de potencia, y es, por tanto, forma sin materia. Es, por consiguiente, el sumo de realidad, el ente cuyas posibilidades son todas reales: la sustancia plenaria, el ente en cuanto tal.

El Dios de Aristóteles es *el momento absoluto del mundo*. Su misión es hacer posible el movimiento, y más aún, la unidad del movimiento: es él, pues, quien hace que haya un *Universo*. Pero no es creador; esta idea es ajena al pensamiento griego, y será la que marque la honda diferencia del pensamiento helénico y el cristiano. El Dios de Aristóteles está separado, y consiste en pura *theoría*, en pensamiento del pensamiento o visión de la visión νόησις νοήσεως. Solo en él se da en rigor la contemplación como algo que se posee de un modo permanente. El Dios aristotélico es el ente absolutamente suficiente, y por eso es el ente máximo. En esta teoría culmina la filosofía toda de Aristóteles.

El ente como trascendental.—Nos queda por tocar, para completar esta rápida visión de la metafísica aristotélica, un punto especialmente importante y difícil. Como vimos, Platón consideraba el ente como *género supremo*. Este género se dividiría en especies, que serían las diferentes clases de entes. Aristóteles niega categóricamente que el ser sea género. Y la razón que da es la siguiente: para que sea posible la división de un género en especies es menester que al género se le añada una *diferencia específica;* así, al género *animal* le agrego la diferencia *racional* para obtener la especie *hombre;* pero esto no es posible con el ser, porque la diferencia tiene que ser distinta del género, y si la diferencia es distinta del *ser*, no es. No puede haber, pues, ninguna diferencia específica que se agregue al ser, y este, por tanto, no es género.

El razonamiento de Aristóteles es incontestable. Sin embargo, después de reconocer su irrebatibilidad, deja un cierto malestar, porque se ve con no menos evidencia la posibilidad de dividir el ente. Se piensa en las diferentes clases de entes que existen, y se ve que, en efecto, la división es posible. Y, natural-

mente, Aristóteles no negaría esto, y él mismo hace varias divisiones. ¿Qué quiere decir, pues, todo esto? Algo muy sencillo: no se puede confundir la división en géneros y especies con la división sin más. El ente se puede devidir, pero no con una división tan simple. Hay una articulación ontológica mucho más compleja, y esta es, precisamente, la *analogía del ente.* Hay muchos modos de ser, pero no son especies, sino, por ejemplo, categorías, *flexiones del ente,* y el ser está presente en todos estos modos, sin confundirse con ninguno de ellos. Aristóteles dice que el ente es lo más universal de todas las cosas, καθόλου μάλιστα πάντων, y las envuelve y penetra todas, sin confundirse con ninguna. El ser es uno de los que la filosofía medieval ha llamado *trascendentales,* principalmente el ente, el uno y el bien. No son cosas, pero penetran todas las cosas y —dice Aristóteles— se acompañan mutuamente. Un ente es uno, y su ser es su bien en sentido aristotélico. Es la unidad triple del ὄν, el ἕν y el ἀγαθόν.

La esencia.—Aristóteles distingue los términos de sustancia y esencia. Esencia se dice en griego con una expresión extraña, τὸ τί ἦν εἶναι, que se ha traducido así en latín: *quod quid erat esse,* literalmente, *lo que era el ser.* Lo interesante es ese pretérito que se desliza en el nombre de la esencia. La esencia es, por tanto, anterior al ser, es lo que lo hace posible, lo que hace que sea. No se puede entender que la esencia es un conjunto de notas especialmente importantes de un ente, sino que expresa lo que hace que aquello sea lo que es. Si decimos que el hombre es animal racional, o animal que tiene *lógos,* que habla, no es que tomemos dos notas capitales del hombre, su animalidad y su racionalidad, y las unamos, sino que esa animalidad y esa racionalidad, *esencialmente* unidas, son las que hacen que un ente determinado sea un hombre. Por esto, cuando se dice que el *lógos* da la esencia de una cosa, no quiere esto decir simplemente que enuncia sus notas capitales, sino que manifiesta o hace patente en la verdad el ser oculto en que consiste la cosa, lo que la hace ser. La esencia tiene siempre un estricto significado ontológico, y no se la puede entender como mero correlato de la definición.

5. *La lógica*

Como ya vimos, el conjunto de los tratados lógicos de Aristóteles se agrupa bajo el título general —procedente de Alejandro de Afrodisias— de *Organon* o «instrumento». Es la primera obra en que se estudian directa y sistemáticamente los problemas de la lógica, en que esta queda constituida como disciplina. Hasta tal punto, que el *corpus* entero de la lógica aristotélica ha

perdurado hoy, casi sin alteración, y solo en contados momentos de la historia se han introducido puntos de vista nuevos. La perfección de esta obra aristotélica ha gravitado —no sin perturbación— sobre el pensamiento lógico posterior, y tal vez ha dificultado su evolución. Pero no se puede olvidar que la lógica usada tradicionalmente como aristotélica ha sido bastante formalizada y trivializada, y que la fecundidad del *Organon* en su forma originaria no está agotada ni con mucho. Veamos, ante todo, el sentido de esta disciplina en el conjunto de la obra de Aristóteles y la conexión en que está el *lógos* con el ser y con la verdad.

EL «LÓGOS».—La palabra *lógos* (λόγος) quiere decir en griego *palabra*. En latín se ha traducido por *verbum*, y así al comienzo del evangelio de San Juan: *In principio erat Verbum*. Pero también quiere decir *proporción*, razón en sentido matemático, y, por tanto, *sentido;* y, finalmente, *razón* en su significación plenaria. Pero no se olvide que su sentido primario deriva del verbo *légein*, reunir o recoger, y también decir. *Lógos* es el decir, esto es, la *voz significativa*.

El *lógos* dice lo que las cosas son, y tiene una estrecha relación con el ser. Los principios lógicos, por ejemplo el de identidad, el de contradicción, etc., son principios ontológicos que se refieren al comportamiento de los entes. Yo no puedo decir ni pensar que A es y no es B al mismo tiempo porque A no puede *serlo y no serlo*. La lógica no es otra cosa que metafísica. Ahora bien, hemos visto que el ser se *dice* de muchas maneras. ¿Con qué modo de ser tiene que ver el *lógos?* Evidentemente, con el ser desde el punto de vista de la verdad o la falsedad.

Vimos que lo verdadero y lo falso estriban en cómo se manifiesta o hace patente el ser de las cosas. Verdad o falsedad solo existen dentro del ámbito de la verdad en sentido amplio, entendida como *alétheia*, como descubrimiento, desvelación o patencia. Y las cosas se manifiestan de un modo eminente en el decir, cuando se dice lo que son, cuando se enuncia su ser. Por esto dice Aristóteles que el lugar natural de la verdad es el juicio. Cuando digo *A es B*, enuncio necesariamente una verdad o una falsedad, lo que no ocurre en otros modos del lenguaje, por ejemplo, en un deseo («ojalá llueva») o una exclamación («ay»). El decir enunciativo pone a las cosas en la verdad. Pero, naturalmente, esta posibilidad se funda en el carácter de verdad de las cosas mismas, en la posibilidad de su patencia.

La verdad muestra el ser de una cosa, y la falsedad lo suplanta por otro. En el juicio verdadero, yo uno lo que en verdad está unido, o separo (en mi juicio negativo) lo que está separado, mientras en el juicio falso hago lo contrario.

El hombre es el animal que tiene *lógos;* es, por tanto, el órgano de la verdad. Es el ente en el cual transcurre la verdad de las cosas, el que las descubre y las pone en su verdad (Zubiri). Por esto dice Aristóteles que el alma humana es en cierto sentido todas las cosas. Hay una esencial relación entre el ser y el hombre que lo sabe y lo dice. Lo que funda esa relación es el saber, la *sophía,* la filosofía. En ella alcanza el ser su realidad actual, a la luz de la verdad.

EL CONTENIDO DEL «ORGANON».—El tratado de las *Categorías* con el que se inicia la *Lógica* aristotélica, estudia en primer lugar los *términos,* y distingue el uso aislado de ellos —sin complexión, ἄνευ συμπλοκῆς— de su uso ligado —según la complexión, κατὰ συμπλοκήν—. Esto conduce a Aristóteles a la doctrina de las categorías (o predicamentos), que por sí mismas no afirman ni niegan nada y, por tanto, no son verdaderas ni falsas hasta que entran en una complexión, para formar proposiciones o juicios.

El tratado de la *Interpretación* o *Hermenéutica* (Περὶ ἑρμηνείας) distingue, ante todo, dos clases de palabras: el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα). El nombre es una voz significativa (φωνὴ σημαντική) por convención, sin referencia al tiempo, y ninguna de cuyas partes tiene significación separadamente. El verbo añade a su significación la del tiempo, y es signo de algo que se dice de otra cosa; es decir, el verbo funciona dentro de la oración o discurso (λόγος), que es una voz significativa cuyas partes tienen significación independiente; pero no todo *lógos* es enunciación, sino solo aquel en el cual reside la verdad o falsedad; es decir, la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις) son las dos especies en que se divide la enunciación, ἀπόφανσις o *lógos apophantikós.* Sobre estos supuestos, Aristóteles estudia las relaciones entre las proposiciones.

Los *Primeros Analíticos* contienen la teoría aristotélica del silogismo, que constituye un capítulo central de la lógica, elaborado de modo casi perfecto por Aristóteles. El silogismo (συλλογισμός) se opone en cierto sentido a la inducción (ἐπαγωγή): esta, aunque a veces aparece como un procedimiento de raciocinio, reductible al silogismo (inducción completa), tiene un valor de intuición directa que se eleva de la consideración de los casos particulares y concretos a los principios; las cosas *inducen* a elevarse a los principios universales.

Los *Segundos Analíticos* están centrados en el problema de la ciencia, y por tanto de la demostración (ἀπόδειξις). La demostración lleva a la definición, correlato de la *esencia* de las cosas, y se apoya en los primeros principios, que, como tales, son indemostrables y solo pueden ser aprehendidos directa o indirecta-

mente por el *noûs*. La ciencia suprema, como vimos en otro lugar, es demostrativa, pero su último fundamento es la visión noética de los principios.

Aquí culmina la lógica aristotélica. Los dos últimos tratados, los *Tópicos* y los *Argumentos sofísticos*, son secundarios y se refieren a los lugares comunes de la dialéctica, usados en la argumentación probable, y el análisis y refutación de los sofismas [1].

6. *La física*

La ciencia física.—La física tiene por objeto los entes móviles. Comparada con la filosofía primera o metafísica, es *filosofía segunda*. Por su tema, coincide con el contenido de la especulación filosófica griega de la época presocrática. Por esta razón, Aristóteles tiene que ocuparse en el libro I de la *Física* de las opiniones de los antiguos, especialmente de los eleáticos, que niegan la naturaleza y, por tanto, la posibilidad misma de la física. Para los eleáticos no existe el movimiento; es decir, el movimiento no *es*, no tiene ser, y por consiguiente no puede haber una *ciencia* de la naturaleza. Aristóteles tiene que reivindicar, frente a esta tesis, la realidad del movimiento y establece como principio y supuesto que los entes naturales, todos o algunos al menos, se mueven; lo cual, añade, es evidente por la experiencia o inducción (*Física*, I, 2). Desde este punto de partida, Aristóteles tendrá que llegar a los principios, las causas y los elementos. La ciencia tiene que empezar por lo que es en sí menos cognoscible, pero más fácil de conocer para nosotros y accesible a la sensación —las cosas concretas y complejas—, para llegar a los principios y elementos, que son más lejanos de nosotros, pero más claros y cognoscibles en sí mismos. Este es el método de esa forma concreta de análisis de la naturaleza que es la física aristotélica.

La naturaleza.—Aristóteles distingue los entes que son por naturaleza (φύσει) y los que son por otras causas, por ejemplo, artificiales (ἀπὸ τέχνης). Son entes naturales los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, agua, aire; una cama o un manto, en cambio, son artificiales. Son entes naturales aquellos que tienen naturaleza; y por naturaleza (φύσις) entiende Aristóteles el *principio del movimiento o del reposo*, inherente a las cosas mismas. En este sentido, la na-

[1] Sobre el problema de la lógica aristotélica y de sus interpretaciones tradicionales véase mi *Introducción a la Filosofía*, ap. 61 (*Obras*, vol. II). Cf. también *Ensayos de teoría* (*Obras*, IV, p. 414-419) y *La filosofía del Padre Gratry* (*Obras*, IV, p. 274-277 y 312-314).

turaleza es sustancia, aquello de que la cosa puede echar mano para sus internas transformaciones.

Dados estos supuestos, Aristóteles tiene que establecer su teoría de las cuatro causas y plantear, sobre todo, el problema del *movimiento*, al hilo de la doctrina de la potencia y el acto. El movimiento, como *actualidad de lo posible en tanto que posible*, consiste en un modo de ser que determina el paso de ser en potencia a ser en acto, en virtud del descubrimiento aristotélico de que el ente no es unívoco, sino analógico, y se dice de muchas maneras (πολλαχῶς).

Después, Aristóteles tiene que estudiar los problemas físicos del lugar (τόπος), el vacío (τὸ κενόν), y, sobre todo, el tiempo (χρόνος), definido como «el número del movimiento según el antes y después». El estudio detenido de los problemas del movimiento lleva a Aristóteles a inferir el primer motor inmóvil (Dios), que, por ser inmóvil, no pertenece a la naturaleza, aunque es clave de ella, y cuyo estudio no corresponde, por tanto, a la física —si bien tiene su puesto en la problemática de esta disciplina—, sino a la filosofía primera o metafísica, que es, como vimos, ciencia teológica.

7. *La doctrina del alma*

Aristóteles trata de los problemas del alma en su libro titulado Περὶ ψυχῆς, designado usualmente por su nombre latino *De Anima*. Ante todo, hay que tener presente que el libro *De Anima* es un libro de *física*, uno de los tratados referentes a las cosas naturales. Aristóteles ha hecho la primera elaboración sistemática de los problemas de la *psique*, y cae dentro de la esfera de la biología.

La esencia del alma.—El alma (ψυχή) es el principio de la vida; los entes vivos son *animados*, frente a los inanimados, como las piedras. Vida es, para Aristóteles, el nutrirse, crecer y consumirse por sí mismo. El alma es, por tanto, la *forma* o actualidad de un cuerpo vivo. El alma *informa* la materia del viviente y le da su ser corporal, lo hace cuerpo vivo; es decir, no se trata de que el alma se superponga o agregue al cuerpo, sino que el cuerpo —como tal cuerpo viviente— lo es porque tiene alma. Según la definición aristotélica *(De Anima*, II, 1), el alma es la actualidad o entelequia primera de un cuerpo natural orgánico. Si el ojo fuese un viviente —dice Aristóteles—, su alma sería la vista; el ojo es la materia de la vista, y si esta falta, no hay ojo; y así como el ojo es, en rigor, la pupila unida a la vista, el alma y el cuerpo constituyen el viviente.

Lo que define al ente animado es el vivir; pero el vivir se dice en muchos sentidos, y por esto hay diversas clases de almas; Aristóteles distingue tres: la vegetativa, única que poseen las plantas y que se da también en los animales y en los hombres; la sensitiva, de que carecen las plantas, y la racional, privativa del hombre. Pero entiéndase que cada viviente solo posee un alma; el hombre, concretamente, tiene un alma racional, que es forma de su cuerpo, y ese alma implica las otras funciones elementales.

El hombre posee sensación (αἴσθησις) que es un contacto inmediato con las cosas individuales, y constituye, como ya vimos, el estrato inferior del saber; la fantasía, por medio de la memoria, proporciona una generalización; en tercer lugar, la facultad superior es el *noûs* o entendimiento. Aristóteles rechaza la doctrina de las ideas innatas y de la reminiscencia o *anámnesis* platónica; sustituye esta metáfora por la de la *tabula rasa*, la tabla encerada sobre la cual se graban las impresiones; el *noûs* es pasivo. Pero junto a este entendimiento pasivo introduce Aristóteles el llamado *noûs poietikós* o entendimiento agente, cuyo papel queda bastante oscuro y que ha constituido uno de los temas predilectos de la Escolástica medieval, en sus disputas con el averroísmo. De este *noûs* dice Aristóteles, en su famoso y oscuro pasaje (*De Anima*, III, 5), que «es tal que se hace todas las cosas y es tal que las hace todas, al modo de un cierto hábito, como la luz; pues en cierto sentido también la luz hace ser colores en acto a los que son colores en potencia». «Este entendimiento —agrega— es separable, impasible y sin mezcla, ya que es por esencia una actividad... Solo una vez separado es lo que es verdaderamente, y solo esto es inmortal y eterno.» Esta es la principal referencia aristotélica a la inmortalidad del alma o de una porción de ella; pero la interpretación del sentido de esa inmortalidad ha sido largamente discutida desde los comentarios antiguos hasta la época moderna.

Como la ciencia y la sensación son, en cierto sentido, lo sabido o lo sentido en ellas, puede decir Aristóteles que el alma es en cierto modo *todas las cosas*. Con una feliz metáfora, agrega que el alma es como la mano, pues así como la mano es el instrumento de los instrumentos —lo que confiere al instrumento su actual ser instrumental—, el entendimiento es la forma de las formas, y el sentido la forma de los sensibles. En el saber, como ya vimos, las cosas adquieren su ser verdadero, su patencia, su ἀλήθεια; pasan a estar, en cierto modo, en el alma, quedando fuera de ella, sin embargo; no está la piedra en el alma, dice Aristóteles, sino solo su forma.

LA ESTÉTICA.—La doctrina estética de Aristóteles, en cuyos

detalles no se puede entrar aquí, tiene estrecha conexión con su psicología. La fuente principal es la *Poética,* en la cual estudia la tragedia. Aristóteles distingue la poesía de la historia, no porque la primera use el verso y la segunda la prosa, lo cual es accidental, sino porque la historia refiere lo que ha sucedido, y la poesía, lo que *podría* acontecer. La poesía es más filosófica e importante que la historia —dice Aristóteles—, porque la poesía se refiere más a lo universal, y la historia, a lo particular. La historia afirma que alguien ha hecho o dicho algo, *de facto;* la poesía, en cambio, establece lo que un hombre de tal tipo haría o diría probable o necesariamente en cierta situación. Con esto, Aristóteles apunta a cierta *comprensión* de la realidad y la vida humana, esencial a la poesía para que esta tenga sentido.

En el magistral estudio que dedica a la tragedia, Aristóteles la considera como imitación de una acción grave, que provoca *temor* y *compasión,* y opera una *kátharsis* o purificación de esas afecciones. Se trata de emociones penosas; y, sin embargo, la tragedia, por su carácter artístico, se convierte en un placer estético. El arte del trágico libra de lo desagradable a esas vivencias y provoca una descarga emocional, en virtud de la cual el alma queda aliviada y purificada.

8. *La ética*

La ética aristotélica es la ontología del hombre. Al hablar de los posibles tipos de vidas, ya hemos indicado lo más profundo del problema ético. Solo vamos a recoger y completar brevemente estas ideas.

El bien supremo.—La exposición fundamental de la moral de Aristóteles es la *Etica a Nicómaco,* editada probablemente por su hijo, y de ahí ese título. En ella plantea la cuestión del bien (ἀγαθόν), que es el fin último de las cosas y, por tanto, de las acciones humanas. El bien supremo es la felicidad (εὐδαιμονία). Pero, de un modo aún más claro que en Sócrates, se distingue la *eudaimonía* del placer o *hedoné.* Este es, simplemente, «un fin sobrevenido», algo que no se puede querer y buscar directamente, sino que acompaña a la realización plena de una actividad. Séneca, que recogió la enseñanza de Aristóteles, lo comparaba *(De vida beata)* a las amapolas que crecen en un campo de trigo y lo embellecen, por añadidura, sin haberlas sembrado ni buscado.

La felicidad.—La felicidad es la plenitud de la realización activa del hombre, en lo que tiene de propiamente humano. El bien de cada cosa es su función propia, su actividad, que a la vez

es su actualidad; así, la visión lo es del ojo, y la marcha, del pie. Resulta claro que hay una función propia del carpintero o del zapatero; pero Aristóteles se pregunta cuál es la del *hombre* sin más. Examina la hipótesis del vivir, pero encuentra que la vida es común a las plantas y a los animales, y él busca lo privativo del hombre. Por esto se atiene a «cierta vida activa propia del hombre que tiene razón»; esta es la felicidad humana. Esta forma de vida es la vida contemplativa o *teorética*, superior, desde luego, a la vida de placeres, y también a la regida por la *poíesis* o producción y a la vida simplemente práctica, por ejemplo la política. Pero Aristóteles advierte que para que esa vida teorética sea la felicidad, es menester que ocupe realmente la vida, «porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace al hombre dichoso y feliz un solo día ni un tiempo breve».

La vida contemplativa.—Esta actividad es la más excelente desde dos puntos de vista: porque el entendimiento es lo más excelente que hay en nosotros, y porque las cosas que el entendimiento conoce son las más excelentes entre las cognoscibles. En segundo lugar, es la actividad más continua, pues no cesa con su logro, sino que una vez visto o pensado un objeto, la visión o la intelección persisten. En tercer lugar, va acompañada de placeres puros y firmes, que son necesarios a la felicidad, aunque no se confundan con ella. En cuarto lugar, es la forma de vida más suficiente; porque todo hombre necesita las cosas necesarias para la vida, pero el justo, o el valiente, etc., necesitan otras personas para ejercitar su justicia o su valor, mientras que el sabio puede ejercitar su contemplación incluso en el aislamiento. Por último, es la única actividad que se busca y se ama por sí misma, pues no tiene ningún resultado fuera de la contemplación, mientras que en la vida activa buscamos algo fuera de la acción misma.

Esta forma de vida teorética es, en cierto sentido, superior a la condición humana, y solo es posible en cuanto hay algo *divino* en el hombre. Aunque se es hombre y mortal, no hay que tener, dice Aristóteles, sentimientos humanos y mortales, sino que es menester inmortalizarse en lo posible y vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros, aunque sea una exigua porción de nuestra realidad. Lo más excelente es lo más propio de cada cosa; y «sería absurdo —concluye Aristóteles— no escoger la propia vida, sino la de algún otro» (*Etica a Nicómaco*, X, 7).

Las virtudes.—Aristóteles divide las virtudes en dos clases: dianoéticas o intelectuales, virtudes de la *diánoia* o del *noûs*, y virtudes éticas o más estrictamente morales. Y hace consistir el carácter de la virtud en el término medio (μεσότης) entre dos ten-

dencia humanas opuestas; por ejemplo, el valor es el justo medio entre la cobardía y la temeridad; la liberalidad, entre la avaricia y la prodigalidad, etc. (Nos llevaría demasiado lejos investigar el sentido más profundo de esta teoría del *mesótes* o término medio. Baste indicar, como simple orientación, que está en relación con la idea de medida *métron,* y esta con el *uno,* que se refiere a su vez de un modo directo al ente, ya que se acompañan mutuamente como trascendentales.)

Aparte de esto, el contenido de la ética aristotélica es, principalmente, una *caracterología:* una exposición y valoración de los modos de ser del hombre, de las diferentes maneras de almas y de las virtudes y los vicios que tienen. A Aristóteles se deben las finas descripciones del alma que han dejado en el lenguaje términos tan certeros y expresivos como magnanimidad, pusilanimidad, etc.

9. *La política*

Aristóteles se ocupó a fondo de los problemas de la sociedad y el Estado en los ocho libros de su *Política.* Además, poseía un material documental extraordinario sobre las constituciones de las ciudades griegas (158, de las que solo se ha conservado la de Atenas), y a esto unía un conocimiento profundo de las cuestiones económicas).

La sociedad.—Aristóteles reacciona frente a los sofistas y los cínicos, que por diversas razones interpretaban la ciudad, la *pólis,* como *nómos,* ley o convención. Aristóteles, por el contrario, incluye la sociedad en la naturaleza. Su idea rectora es que la sociedad es naturaleza y no convención; por tanto, algo inherente al hombre mismo, no simplemente estatuido. De acuerdo con los principios de la ética aristotélica, toda actividad o *prâxis* se hace en vista de un *bien,* que es, por tanto, su fin y le confiere su sentido. Aristóteles parte de este supuesto y de que toda comunidad *(koinonía)* o sociedad tiende a un bien, para interpretar el ser de la *pólis.*

Aristóteles considera el origen de la sociedad. Su forma elemental y primaria es la casa o la familia (οἰκία), formada por la unión del varón y la hembra para perpetuar la especie; a esta primera función sexual se une la de mando, representada por la relación amo-esclavo; esta segunda relación tiene como fin lograr la estabilidad económica en la *oikía;* por esto, para los pobres, el buey hace las veces del esclavo, como dice Hesiodo. La agrupación de varias familias en una unidad social superior produce la aldea o *kóme.* Y la unión de varias aldeas forma la ciudad o *pólis,* forma suprema de comunidad para Aristóteles. El vínculo

unitario de la aldea es la genealogía, la comunidad de sangre: los hijos y los hijos de estos. La *pólis* es una «comunidad perfecta», autárquica, que se basta a sí misma, a diferencia de las aldeas, que son insuficientes y se requieren unas a otras.

El fin de la familia, de la *oikía*, es simplemente el *vivir* (τὸ ζῆν); el fin de la aldea o *kóme* es más complejo: el *vivir bien* o bienestar (τὸ εὖ ζῆν): como la perfección de cada cosa es su naturaleza, y la *pólis* es la perfección de toda comunidad, la *pólis* es también naturaleza. Y, por consiguiente, el hombre es por naturaleza un «animal político», un viviente social (ζῷον πολιτικόν), y el que vive —por naturaleza y no azarosamente— sin ciudad es inferior o superior al hombre: el que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es un hombre, sino una bestia o un dios.

EL LENGUAJE.—La naturaleza social del hombre se manifiesta en el lenguaje, en el decir o *lógos*. Los animales tienen también *voz* (φωνή) que expresa el placer y el dolor; pero la palabra (λόγος) está destinada a manifestar lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto; el conocimiento de esto es lo característico del hombre y el fundamento de las comunidades. La justicia, pues, es esencial a la ciudad —de acuerdo con Platón—; es el orden de la *pólis*. El hombre puede funcionar como *cosa* —así la hembra o el esclavo— o como hombre, y esto solo puede hacerlo en la comunidad. El hombre es un animal que habla (ζῷον λόγον ἔχον) y el hablar es una función social: es decir *a alguien* lo que *las cosas son* —por ejemplo, justas o injustas—. Por esto el hombre necesita una comunidad en que vivir, y su ser político se funda en su ser locuente. Esto es lo que no sucede a Dios —concretamente al dios aristocrático—, y por eso puede ignorar el mundo y ser simplemente *nóesis noéseos*, pensamiento del pensamiento, visión de la visión. Mientras el hombre necesita un ente sobre el cual verse su contemplación y un prójimo o *semejante* a quien decir lo que ha visto, Dios es la suma autarquía y se contempla a sí propio.

SOCIEDAD Y ESTADO.—Aristóteles concede un gran papel a la voluntad en lo social, y no distingue entre sociedades «naturales», como la familia, en la cual se encuentra uno involuntariamente, y asociaciones fundadas por un acto voluntario, como un círculo, al cual se pertenece o se deja de pertenecer cuando se quiere. Más aún: insiste en el carácter voluntario e incluso violento de la constitución de las aldeas y ciudades, y dice que estas comunidades son *por naturaleza*. Hoy no diríamos esto. Y eso prueba que Aristóteles usa preferentemente el concepto de naturaleza «de cada cosa», no en el de «la» naturaleza. Los dos sentidos se cruzan constantemente desde los presocráticos. Y por

esto, por ser natural la sociedad y la culminación o perfección de esta la *pólis*, resulta que la sociedad y el Estado se identifican: lo social es lo político, y la *pólis* significa la interpretación estatal de la sociedad.

Aristóteles no se da cuenta de que la sociedad no es el Estado, que en su circunstancia histórica coinciden: la sociedad perfecta es la *pólis*, el Estado-ciudad. Y cuando, desde la fundación del Imperio alejandrino, estos viejos límites helénicos se rompen, el hombre antiguo queda desorientado respecto a los límites reales de las comunidades, con una desorientación que culmina en el cosmopolitismo de los estoicos.

La organización del Estado.—La jerarquía de los ciudadanos está de acuerdo con los posibles tipos de vida. Los trabajos inferiores, de finalidad económica, están a cargo de esclavos, al menos en parte. Aristóteles mantenía la idea de la esclavitud según la vieja convicción helénica de que los bárbaros debían servir a los griegos. En este punto discrepaba de la política que siguió Alejandro, y que abocó a la formación de las culturas helenísticas.

La economía debe tender a la forma autárquica, a que la ciudad se baste en lo posible a sí misma. Aparece aquí nuevamente, trasladado a la comunidad política, el ideal griego de suficiencia. Por esto, Aristóteles es más favorable a la ciudad agrícola que a la industrial.

Respecto a la forma del régimen o constitución, Aristóteles no cree que haya de ser forzosamente única. Considera posibles tres formas puras, regidas por el interés común. Estas tres formas degeneran si los gobernantes se dejan llevar por su interés personal. Según que la soberanía corresponda a uno solo, a una minoría de los mejores o a todos los ciudadanos, el régimen es monarquía, aristocracia o democracia. Las formas degeneradas respectivas son la tiranía, la oligarquía, basada casi siempre en la plutocracia, y la demagogia. Aristóteles insiste especialmente en las ventajas del «régimen mixto» o república *(politeía)*, mezcla o combinación de las formas puras, por considerar que es el de mayor estabilidad y seguridad *(aspháleia)*, pues esta es el tema fundamental de su *Política* [1]. Es menester tener presente que Aristóteles, como Platón, piensa siempre en el Estado-ciudad, sin imaginar como formas deseables otros tipos de unidades políticas más amplias. En Aristóteles es esto tanto más sorprendente, aunque se explica por razones profundas, porque estaba siendo testigo de la transformación del mundo helénico, que pasó en su tiempo, y por obra de su discípulo Alejandro, de la

[1] Cf. mi Introducción a la *Política* de Aristóteles (Madrid 1950).

multiplicidad de ciudades independientes a la unidad de un gran Imperio territorial, el efímero Imperio macedónico, pronto roto en los reinos de los Diádocos, pero que mantuvo desde entonces la idea de la monarquía de gran extensión, sin volver a la atomización de las ciudades.

* * *

La filosofía de Aristóteles no cabe en una exposición como esta ni aun en una mucho más extensa; menos aún la discusión de los radicales problemas que plantea y que son, en cierto modo, los que la filosofía posterior ha encontrado, los que hoy tenemos que resolver. Es un mundo de ideas: el intento más genial de la historia de sistematizar en sus capas más hondas los problemas metafísicos. Por eso Aristóteles ha determinado más que nadie el curso ulterior de la historia de la filosofía, y lo encontraremos desde ahora en todas partes.

Era forzoso omitir muchas cosas importantes y aun esenciales. Y, ante esta necesidad, he optado desde luego por prescindir de casi toda la *información* erudita y enumerativa del pensamiento aristotélico, a cambio de dar con algún rigor, sin falseamiento, el problema central de su metafísica. Me parece preferible ignorar la mayor parte de las cosas que ha dicho Aristóteles, pero tener una conciencia clara de cuál es el problema que lo mueve y en qué consiste la originalidad genial de su solución. De este modo se ve cómo la filosofía helénica alcanza su madurez en la *Metafísica* aristotélica, y cómo concluye efectivamente en él una etapa de la filosofía, que habrá de transcurrir después largos siglos por el cauce que le marcó el pensamiento de Aristóteles [1].

[1] Véase mi Introducción a la *Etica a Nicómaco* (Madrid 1960).

V. EL IDEAL DEL SABIO

Después de Aristóteles, la filosofía griega pierde el carácter que había recibido de él y de Platón. Deja de ser *explícitamente* metafísica, para convertirse en simple especulación moral. No es que en realidad deje de ser ontología, pero cesa de ocuparse de un modo fomal y temático de las cuestiones capitales de la metafísica. Después de una época de extraordinaria actividad en este sentido, viene una larga laguna filosófica, de esas que aparecen reiteradamente en la historia del pensamiento humano: la historia de la filosofía es, en un sentido, esencialmente discontinua. No quiere decir esto que deje de haber filosofía en esa larga época, sino que deja de ser filosofía auténticamente original y creadora, y se convierte, en buena parte, en una labor de exégesis o comentario. Y, al mismo tiempo, aparece, como siempre en tales épocas, el tema del hombre como casi el exclusivo de la filosofía. Se hace entonces, de modo principal, ética. Las cuestiones morales son las que tienen la primacía, y de un modo concreto lo que se ha llamado ideal del sabio, del *sophós*.

Algo semejante ha ocurrido, salvando todas las distancias, en el Renacimiento, en la época de la Ilustración, en el siglo XIX. El hombre, en distintas formas, que pueden ir del humanismo a la «cultura», ha hecho su aparición en esos momentos en que ha fallado la tensión metafísica, que la humanidad parece no poder sostener largo tiempo. La filosofía aparece en la historia concentrada en algunos espacios de tiempo, después de los cuales parece que se relaja y pierde por largos años su vigor y rigor. Esta estructura discontinua de la filosofía se hará patente del modo más claro a lo largo de este libro.

Se suele designar esta etapa de la filosofía de Grecia con el nombre de filosofía postaristotélica. He rehuido esa denominación por dos razones: primera, porque está en estrecha relación con este movimiento filosófico una corriente anterior, que arranca de Sócrates, en la que se encuentran los cínicos y cirenaicos;

segunda, porque también es posterior a Aristóteles el neoplatonismo, que vuelve a la metafísica y difiere hondamente de esta filosofía moral de que hablamos. Y aún habría una tercera razón, tal vez la más profunda, y es que la denominación *postaristotélico,* aunque en sí puramente cronológica, parece aludir a una filiación, y la filosofía del periodo que consideramos deriva en muy escasa medida de Aristóteles, al menos de lo verdaderamente vivo y eficaz en él. Es cierto que está en estrecha relación con las escuelas procedentes de Platón y Aristóteles; pero es evidente que después de la muerte de estos, la Academia y el Liceo tienen que ver muy moderadamente con la auténtica significación filosófica de sus fundadores.

Consideraremos, pues, aquí una corriente filosófica que se extiende durante varios siglos, desde Sócrates, en el siglo IV, hasta el apogeo del Imperio romano, al menos hasta fines del siglo II de nuestra era, y aun todavía más. Este movimiento, iniciado en la tradición socrática, prolifera enormemente en la época helenística, y más aún en la romana.

Su carácter general es el que hemos apuntado antes: desinterés por la metafísica en cuanto tal; atención primordial a las cuestiones de ética; concepción de la filosofía como un modo de vida, con olvido de su valor teórico; en suma, nueva pérdida del sentido de la verdad, aunque con un matiz muy distinto del de la sofística. Y todo esto se resume en el problema del sabio, en el descubrimiento de aquellas notas que definen al hombre independiente, suficiente, que vive como es menester, en total serenidad y equilibrio, y encarna el modo de vida del filósofo, que no es precisamente ahora la *vida teorética.*

Pero el más grave problema que plantean estas filosofías de la época helenística es este: desde el punto de vista del *saber,* todas ellas —incluso la más valiosa, la estoica— son toscas, de escaso rigor intelectual, de muy cortos vuelos; no hay comparación posible entre ellas y la maravillosa especulación platónico-aristotélica, de portentosa agudeza y profundidad metafísica; y, sin embargo, el hecho histórico, de abrumadora evidencia, es que a raíz de la muerte de Aristóteles estas escuelas suplantan su filosofía y logran una vigencia ininterrumpida durante cinco siglos. ¿Cómo es posible esto? [1]

En estos siglos cambia sustancialmente el sentido que se da en Grecia a la palabra *filosofía.* Mientras en Platón y Aristóteles es una *ciencia,* un *saber* acerca de lo que las cosas *son,* determinado por la necesidad de vivir en la *verdad,* y cuyo

[1] Véase un estudio más detenido de este problema en mi estudio *La filosofía estoica* (en *Biografía de la Filosofía*).

origen es el *asombro*, para las escuelas posteriores va a significar cosa bien distinta. Para Epicuro, «la filosofía es una actividad que procura con discursos y razonamientos la vida feliz»; según los estoicos, es el *ejercicio* de un *arte* encaminado a regir la vida. La filosofía, pues, cambia de sentido; no se trata de que la doctrina de la Stoa o de Epicuro suplante a la de Aristóteles, sino de que el hombre de fines del siglo IV y comienzos del III abandona la filosofía en cuanto saber y busca un fundamento a su vida en otra actividad a la que se aplica, no sin cierto equívoco, el mismo nombre, y que coincide parcialmente en un repertorio de ideas y cuestiones comunes.

La razón más honda de este cambio es la *crisis* histórica del mundo antiguo. Al hacerse crítica su situación, el heleno se vuelve a la filosofía, la suprema creación de su cultura; pero ahora no le pide lo mismo que antes, sino un sustitutivo de las convicciones religiosas, políticas y sociales —*morales*, en suma—, que se habían hecho problemáticas. La filosofía, otra vez fuera de la *vía de la verdad*, se va a convertir en una especie de religiosidad de circunstancias, apta para las masas. Por esto, su inferioridad intelectual es, justamente, una de las condiciones del enorme éxito de las filosofías de este tiempo. Con ellas, el hombre antiguo en crisis logra una moral mínima para tiempos duros, una moral de resistencia, hasta que la situación sea radicalmente superada por el cristianismo, que significa el advenimiento del *hombre nuevo*.

Intentaremos filiar brevemente las distintas escuelas de este grupo.

1. *Los moralistas socráticos*

Vimos antes lo más fecundo y genial de la tradición socrática: Platón y, a través de este, Aristóteles. Se recordará, sin embargo, que el platonismo recogía principalmente de Sócrates la exigencia del saber como definición de lo universal, que lo llevaba a la doctrina de las ideas. Y, sin embargo, la preocupación de Sócrates era en gran parte moral. Esta otra dirección de su pensamiento es la que encuentra su continuación en dos ramas muy secundarias de la filosofía helénica: los cínicos y los cirenaicos.

A) Los cínicos

El fundador de la escuela cínica fue Antístenes, un discípulo de Sócrates, que fundó un gimnasio en la plaza del Perro ágil, y de ahí el nombre de cínicos (perros o, mejor, perrunos) que se

dio a sus adeptos, y que estos aceptaron con cierto orgullo. El más conocido de los cínicos es el sucesor de Antístenes, Diógenes de Sinope, famoso por su vida extravagante y ciertas pruebas de ingenio, que vivió en el siglo IV.

Los cínicos exageran y extreman la doctrina socrática de la *eudaimonía* o felicidad, y además le dan un sentido negativo. En primer lugar, la identifican con la autarquía o suficiencia; en segundo término, encuentran que el camino para lograrla es la supresión de las necesidades. Esto trae como consecuencia una actitud negativa ante la vida entera, desde los placeres materiales hasta el Estado. Solo queda como valor estimable la independencia, la falta de necesidades y la tranquilidad. El resultado de esto es, naturalmente, el mendigo. El nivel de vida desciende, se pierde todo refinamiento, toda vinculación a la ciudad y a la cultura. Y, en efecto, Grecia se llenó de estos mendigos de pretensiones más o menos filosóficas, que recorrían como vagabundos el país, sobrios y desaliñados, pronunciando discursos morales y cayendo con frecuencia en el charlatanismo.

La doctrina cínica, si existe, es bien escasa; es más bien la renuncia a toda teoría, el desdén por la verdad. Solo importa lo que sirve para vivir, se entiende, al modo cínico. El bien del hombre consiste simplemente en *vivir en sociedad consigo mismo*. Todo lo demás, el bienestar, las riquezas, los honores y sus contrarios, no interesa. El placer de los sentidos y el amor son lo peor, lo que más hay que rehuir. El trabajo, el ejercicio, el comportamiento ascético, es lo único deseable. Como el cínico desprecia todo lo que es *convención* y no *naturaleza*, le es indiferente la familia y la patria, y se siente *kosmopolítes*, ciudadano del mundo. Es la primera aparición importante del cosmopolitismo, que va a gravitar tan fuertemente en el mundo helenístico y romano.

B) Los cirenaicos

La escuela cirenaica, fundada por Aristipo de Cirene, un sofista agregado después al círculo socrático, tiene profunda semejanza con la cínica, a despecho de grandes diferencias y aun oposiciones aparentes. Para Aristipo, el bien supremo es el placer; la impresión subjetiva es nuestro criterio de valor, y el placer es la impresión agradable. El problema consiste en que el placer no nos debe dominar, sino nosotros a él. Y esto es importante. El sabio tiene que ser dueño de sí; no debe, pues, apasionarse. Además, el placer se cambia fácilmente en desagrado cuando nos domina y altera. El sabio tiene que dominar las circunstancias, estar siempre por encima de ellas, acomodarse

a todas las situaciones, a la riqueza y a la indigencia, a la prosperidad y a las dificultades. Al mismo tiempo, el cirenaico tiene que seleccionar sus placeres para que estos sean moderados, duraderos, y no lo arrebaten. En definitiva, el hedonismo presunto de los cirenaicos tiene una extraordinaria semejanza con el ascetismo de los cínicos, aunque el punto de partida sea muy distinto. No se olvide que lo importante para los moralistas socráticos, como también más tarde para los estoicos y epicúreos, es la independencia e imperturbabilidad del sabio, y lo secundario el modo como estas se alcancen, por el ascetismo y la virtud o por el placer moderado y apacible de cada hora.

El cosmopolitismo es también propio de los cirenaicos; también la escuela presenta marcados rasgos helenísticos, y no hace más que subrayar y exagerar uno más de los aspectos de Sócrates, encrucijada de donde salen distintos caminos de la mente griega.

2. *El estoicismo*

La escuela estoica tiene una honda relación con los filósofos moralistas socráticos, y especialmente con los cínicos. En última instancia, renueva su actitud ante la vida y la filosofía, aunque con personalidades superiores intelectualmente y una mayor elaboración teórica.

Las etapas del estoicismo.—Se distinguen tres épocas, que se llaman el estoicismo antiguo, el medio y el nuevo, y se extienden desde el año 300, aproximadamente, hasta el siglo II después de J. C., es decir, por espacio de medio milenio. El fundador de la escuela estoica fue Zenón de Citium, que la estableció en Atenas, en el llamado Pórtico de las pinturas *(Stoà poikíle)*, decorado con cuadros de Polignoto, y este lugar dio nombre al grupo. Las figuras principales del estoicismo antiguo fueron, aparte de Zenón, Cleantes de Asos —un antiguo púgil, mente tosca y nada teórica— y, sobre todo, el tercer jefe de la escuela, Crisipo, verdadero fundador del estoicismo como doctrina, de cuyos numerosos escritos solo se conservan títulos y fragmentos. En la llamada Stoa media florecieron Panecio de Rodas (180-110), influido por los académicos, amigo de Escipión y Lelio, introductor del estoicismo en Roma, y el sirio Posidonio (175-90), maestro de Cicerón en Rodas, una de las mejores mentes antiguas. En la última época, casi exclusivamente romana, la figura capital y más influyente del estoicismo es Séneca (4 a. de C.-65 d. de C.), cordobés, maestro de Nerón, que se abrió las venas por orden de este; aparte de sus tragedias, Séneca escribió, entre sus obras filosóficas, *De ira, De providentia,*

De beneficiis, De constantia sapientis, De brevitate vitae, De tranquillitate animi, De clementia, De vita beata, Naturales quaestiones y las *Epistolae ad Lucilium.* Posteriores a Séneca son otros dos importantes pensadores estoicos: Epicteto (50-120), esclavo frigio, luego liberto, autor de las *Diatribas* o *Disertaciones* y de un breve *Enquiridion* o *Manual*, escritos en griego, y el emperador Marco Aurelio (121-180), de la dinastía de los Antoninos, que escribió, en griego también, unos famosos *Soliloquios,* cuyo título es, literalmente, *A sí mismo* (Εἰς ἑαυτόν).

LA DOCTRINA ESTOICA.—El centro de la preocupación estoica es igualmente el hombre, el sabio. Hacen una filosofía, dividida en tres partes: lógica, física y ética; pero su verdadero interés es solo la moral. Los estoicos son sensualistas. La percepción es la que va imprimiendo sus huellas en el alma humana, y formando sus ideas. El concepto capital es el de φαντασία καταληπτική, sumamente problemático. La asociación y la comparación sirven para este fin. Los estoicos reconocían unas κοιναὶ ἔννοιαι, *notiones communes,* presentes en todos y que determinan el consentimiento universal. Posteriormente se alteró la opinión acerca del origen de esas nociones y se pensó que eran innatas. La certeza absoluta correspondía a esas ideas innatas. Esta teoría ha ejercido una influencia muy profunda en todo el innatismo moderno. Las repercusiones del estoicismo, tanto en lógica como en moral, han sido mucho más extensas y persistentes de lo que suele creerse; en particular en la época renacentista, tal vez la máxima influencia de la filosofía antigua renovada ha correspondido a la estoica.

La física estoica es materialista o, mejor aún, corporalista. Admite dos principios, lo activo y lo pasivo, es decir, la *materia* y la *razón* que reside en ella, a la cual llaman *dios.* Este principio es corporal y se mezcla a la materia como un fluido generador o *razón seminal* (λόγος σπερματικός). Aparte de los dos *principios,* se distinguen los cuatro elementos: fuego, agua, aire, tierra. Sin embargo, el principio activo se identifica con el fuego, siguiendo la inspiración de Heráclito: la naturaleza está concebida según el modelo del *arte* (τέχνη), y por esto se llama al fuego *artífice* (πῦρ τεχνικόν). El mundo se repite de un modo cíclico; cuando los astros alcanzan de nuevo sus posiciones originarias, se cumple un *gran año* y sobreviene una conflagración del mundo, que vuelve al fuego primordial para repetir de nuevo el ciclo: esta doctrina es un claro antecedente de la del *eterno retorno* de Nietzsche.

Dios y el mundo aparecen identificados en el estoicismo; Dios es rector del mundo, pero a su vez es sustancia, y el mundo entero es la sustancia de Dios. La Naturaleza, regida por

un principio que es razón, se identifica con la Divinidad. El principio divino liga todas las cosas mediante una *ley*, identificada con la razón universal, y este encadenamiento inexorable es el destino o hado (εἱμαρμένη). Esto hace posible la adivinación, y de esta doctrina se desprende un *determinismo;* pero, por otra parte, los estoicos consideran que cierta contingencia y libertad del hombre están incluidas en el plan general del destino, que a la vez aparece como *providencia.* Todas las cosas sirven a la perfección de la totalidad; la única norma de valoración es la ley divina universal que lo encadena todo, a la cual llamamos *naturaleza.* Esta es la culminación de la física estoica, y de aquí arranca la moral de la escuela.

La ética estoica se funda también en la idea de la autarquía, de la suficiencia. El hombre, el sabio, ha de bastarse a sí mismo. Las conexiones de la moral de los estoicos con la cínica son muy profundas y completas. El bien supremo es la *felicidad* —que no tiene que ver con el placer—, y esta consiste en la virtud. A su vez, esta virtud consiste en vivir de acuerdo con la verdadera naturaleza: *vivere secundum naturam,* κατὰ φύσιν ζῆν. La naturaleza del hombre es *racional,* y esta vida que postula la ética estoica es la vida racional. La razón humana es una parcela de la razón universal, y así nuestra naturaleza nos pone de acuerdo con el universo entero, es decir, con la *Naturaleza.* El sabio la acepta tal como es, se amolda enteramente al destino: *parere Deo libertas est,* obedecer a Dios es libertad. Esta aceptación del destino es característica de la moral de la Stoa. Los hados, que guían al que quiere, al que no quiere lo arrastran; es inútil, pues, la resistencia. El sabio se hace independiente, soportando todo, como una roca que hace frente a todos los embates del agua. Y, al mismo tiempo, logra su suficiencia disminuyendo sus necesidades: *sustine et abstine,* soporta y renuncia. El sabio se ha de despojar de sus pasiones para lograr la imperturbabilidad, la «apatía», la «ataraxía». El sabio es dueño de sí, no se deja arrebatar por nada, no está a merced de los sucesos exteriores; puede ser feliz en medio de los mayores dolores y males. Los bienes de la vida pueden ser, a lo sumo, deseables y apetecibles; pero no tienen verdadero valor e importancia, sino solo la virtud. Esta consiste en la conformidad racional con el orden de las cosas, en la *razón recta.* El concepto de *deber* no existe, en rigor, en la ética antigua. Lo debido (καθῆκον), en latín *officium,* es más bien lo adecuado, lo *decente* (es decir, lo que conviene, *decet),* lo que está bien, en un sentido casi estético. Lo recto es primariamente lo *correcto* (κατόρθωμα), lo que está de acuerdo con la razón.

EL COSMOPOLITISMO ANTIGUO.—Los estoicos no se sienten tan

desligados de la convivencia como los cínicos; tienen un interés mucho mayor por la comunidad. Marco Aurelio describe su naturaleza como racional y social, λογικὴ καὶ πολιτική. Pero la ciudad es también convención, *nómos*, y no naturaleza. El hombre no es ciudadano de esta o aquella patria, sino del mundo: cosmopolita. El papel que representa el cosmopolitismo en el mundo antiguo es sumamente importante. Se asemeja aparentemente a la unidad de los hombres que afirma el cristianismo; pero se trata de dos cosas totalmente distintas. El cristianismo afirma que los hombres son hermanos, sin distinguir al griego del romano o del judío o del escita, ni al esclavo del libre. Pero esta fraternidad tiene un fundamento, un principio: la hermandad viene fundada en una paternidad común. Y en el cristianismo los hombres son hermanos porque son, todos, hijos de Dios. No por otra cosa; con lo cual se ve que no se trata de un hecho histórico, sino de la verdad sobrenatural del hombre; los hombres son hermanos porque Dios es su padre común; son prójimos, esto es, próximos, aunque estén separados en el mundo, porque se encuentran juntos en la paternidad divina: en Dios todos somos unos. Y por eso el vínculo cristiano entre los hombres no es el de patria, ni el de raza, ni el de convivencia, sino la *caridad*, el amor de Dios, y por tanto el amor a los hombres *en Dios;* es decir, en lo que los hace prójimos nuestros, próximos a nosotros. No se trata, pues, de nada histórico, de la conveniencia social de los hombres en ciudades, naciones o lo que se quiera: «*Mi reino no es de este mundo.*»

En el estoicismo falta radicalmente ese principio de unidad; no se apela más que a la naturaleza del hombre; pero esta no basta para fundar una convivencia; la mera identidad de naturaleza no supone un quehacer común que pueda agrupar a todos los hombres en una comunidad. El cosmopolitismo, si no se basa más que en eso, es simplemente falso. Pero hay otro tipo de razones —históricas— que llevan a los estoicos a esa idea: la superación de la ciudad como unidad política. La *pólis* pierde vigencia en un largo proceso, que se inicia desde la época de Alejandro y culmina en el Imperio romano; el hombre antiguo siente que la ciudad no es *ya* el límite de la convivencia; el problema está en ver cuál es el nuevo límite; pero esto es difícil, y lo que se muestra es la insuficiencia del viejo; por esta razón se propende a exagerar y creer que el límite es solo la totalidad del mundo, cuando la verdad es que la unidad política del tiempo era solo el Imperio. Y esta falta de conciencia histórica, el brusco salto de la ciudad al mundo, que impidió pensar con suficiente precisión y hondura el carácter y las exigencias del Imperio, fue una de las causas principales de la decadencia del

Imperio romano, que nunca llegó a encontrar su forma plena y lograda. Los estoicos, y de modo eminente Marco Aurelio el Emperador, se sintieron ciudadanos de Roma o del mundo, y no supieron ser lo que era menester entonces: ciudadanos del Imperio. Y por eso este fracasó.

3. *El epicureísmo*

Así como la Stoa corresponde a los cínicos en la filosofía postaristotélica, los epicúreos guardan un paralelismo acentuado con los cirenaicos; y así como entre las dos escuelas socráticas había una identidad fundamental, ocurre otro tanto entre el estoicismo y la doctrina de Epicuro. Este era ciudadano ateniense, pero nació en Samos, donde su padre había emigrado. Fue a Atenas a fines del siglo IV, y el año 366 fundó su escuela o comunidad en un jardín. Parece que era una personalidad notable, y ejerció un extraordinario ascendiente sobre sus adeptos. En el epicureísmo se ve de un modo manifiesto que no se trata ya en Grecia de una filosofía entendida como ciencia, sino de un especial modo de vida. Algunas mujeres pertenecieron también al jardín de Epicuro. La escuela adquirió, sobre todo después de la muerte del maestro, un carácter casi religioso, e influyó extraordinariamente en Grecia y en el mundo romano. Hasta el siglo IV después de J. C. mantiene su actividad y su influjo el epicureísmo. La exposición más importante de las doctrinas de Epicuro es el poema de Tito Lucrecio Caro (97-55), titulado *De rerum natura*.

La filosofía epicúrea es materialista; renueva en lo esencial la de Demócrito, con su teoría de los átomos. Todo es corporal, formado por la agregación de átomos diversos; el universo es un puro mecanismo, sin finalidad ni intervención alguna de los dioses en él. Estos son corporales como los hombres, pero hechos de átomos más finos y resplandecientes, y además poseen la inmortalidad. La percepción se explica también mediante la teoría atomista de los *eidola* o imágenes de las cosas, que penetran por los sentidos.

Pero a los epicúreos les falta también el sentido de la especulación. Al hacer física no se proponen descubrir la verdad de la naturaleza, sino simplemente tranquilizarse. Dan, por ejemplo, explicaciones físicas del trueno y del rayo, pero no una, sino varias; no les importa, en realidad, cuál sea la verdadera, sino solo saber que puede haberlas, hacer comprender que el rayo es un hecho natural, no una muestra de la cólera divina, y conseguir así que el hombre viva en calma, sin temer a los dioses.

Toda la doctrina epicúrea se dirige a la moral, al tipo de vida que debe seguir el sabio.

Epicuro opina que el placer es el verdadero bien; y, además, que es quien nos indica lo que conviene y lo que repugna a nuestra naturaleza. Rectifica, pues, las ideas de hostilidad antinatural ante el placer que invadían grandes zonas de la filosofía griega. Parece, a primera vista, que el epicureísmo es el contrapolo de la Stoa; pero las semejanzas son más hondas que las diferencias. En primer lugar, Epicuro exige muy determinadas condiciones al placer: ha de ser puro, sin mezcla de dolor ni de desagrado; ha de ser duradero y estable; ha de dejar al hombre, por último, dueño de sí, libre, imperturbable. Con lo cual se eliminan casi totalmente los placeres sensuales para dejar paso a otros más sutiles y espirituales, y, ante todo, a la amistad y los goces del trato. Las pasiones violentas quedan excluidas de la ética epicúrea, porque arrebatan al hombre. El ideal del sabio es, pues, el del hombre sereno, moderado en todo, regido por la templanza, sin inquietudes, que conserva un perfecto equilibrio en cualquier circunstancia. Ni la adversidad, ni el dolor físico, ni la muerte alteran al epicúreo. Es conocida la resignación afable y bienhumorada con que Epicuro soportó su enfermedad dolorosísima y su muerte. Este ideal, por tanto, es de un gran ascetismo y, en sus rasgos profundos, coincide con el estoico. El apartamiento de los asuntos públicos, el desligamiento de la comunidad, son más fuertes aún en el epicureísmo que en los círculos estoicos. El punto de partida es distinto: en un caso se trata de conseguir la virtud; en el otro, lo que se busca es el placer; pero el tipo de vida a que se llega en las dos escuelas viene a ser el mismo en esa época crepuscular del mundo antiguo, y está definido por dos notas reveladoras de una humanidad cansada: suficiencia e imperturbabilidad; bastarse a sí mismo y no alterarse por nada.

4. *Escepticismo y eclecticismo*

El desinterés por la verdad, que domina las épocas de falta de tensión teórica, suele unirse en ellas a la desconfianza de la verdad, o sea el *escepticismo*. El hombre no se fía; surgen las generaciones recelosas y suspicaces, que dudan de que la verdad se deje alcanzar por el hombre. Así ocurre en el mundo antiguo, y el proceso de descenso de la teoría, iniciado a la muerte de Aristóteles, es contemporáneo de la formación de las escuelas escépticas. Este escepticismo suele encontrar una de sus raí-

ces en la pluralidad de opiniones: al tener conciencia de que se han creído muy diversas cosas acerca de cada cuestión, se pierde la confianza en que ninguna de las respuestas sea verdadera o que una nueva más lo sea. Es el argumento famoso de la διαφωνία τῶν δοξῶν. Hay que distinguir, sin embargo, entre el escepticismo como tesis filosófica y como actitud vital. En el primer caso es una tesis contradictoria, pues afirma la imposibilidad de conocer la verdad, y esta afirmación pretende ser ella misma verdadera. El escepticismo como tesis, pues, se refuta a sí propio, al formularse. Otra cosa es la abstención de todo juicio (ἐποχή), el escepticismo vital, que no afirma ni niega. Este escepticismo aparece una y otra vez en la historia, aunque también es problemático que la vida humana pueda mantenerse flotante en esa abstención sin arraigar en convicciones.

El primero y más famoso de los escépticos griegos, si prescindimos de antecedentes sofísticos, es Pirrón, a comienzos del siglo III antes de Jesucristo. Otros escépticos son Timón, Arquesilao y Carneades, que vivieron en los siglos III y II. Después, y a partir del siglo I de nuestra era, aparece una nueva corriente escéptica, con Enesidemo y el famoso Sexto Empírico, que escribió unas *Hipotiposis pirrónicas.* Vivió en el siglo II después de J. C. El escepticismo invadió totalmente la Academia, que desde la muerte de Platón había ido alterando el carácter metafísico de su fundador, y en ella perduró hasta su clausura, en 529, por orden de Justiniano. Los escépticos que hemos nombrado pertenecieron a la Academia media y a la nueva, que se han llamado así para distinguirlas de la antigua. Durante siglos, el nombre *académico* significó escéptico.

El *eclecticismo* es otro fenómeno de las épocas de decadencia filosófica. El espíritu de compromiso y conciliación aparece en ellas, y toma de aquí y de allá, para componer sistemas que superen las divergencias más profundas. En general, este proceder trivializa la filosofía, y así hizo, sobre todo, la cultura romana, que utilizó solo el pensamiento filosófico como materia de erudición y moralización, pero estuvo siempre alejada del problematismo filosófico mismo.

El más importante de los eclécticos romanos es Cicerón (106-43), cuya figura considerable es sobradamente conocida. Sus escritos filosóficos no son originales, pero tienen el valor de ser un repertorio copioso de referencias de la filosofía griega. Al mismo tiempo, la terminología que acuñó Cicerón —un extraordinario talento filológico— para traducir los vocablos griegos ha influido de un modo enorme, si bien no siempre acertado, en las lenguas modernas y en la filosofía europea entera.

También tiene interés Plutarco, que vivió en los siglos I y II de nuestra era, y escribió, además de sus famosas *Vidas*, unas *Moralia* de contenido ético, y Filón de Alejandría, un judío helenizado que vivió en el siglo I e intentó encontrar antecedentes bíblicos en la filosofía helénica, sobre todo en Platón. El carácter judaico de su doctrina se revela especialmente en el papel importantísimo que en ella tiene Dios, y en el esfuerzo por conciliar las ideas griegas con el Antiguo Testamento. Entre sus obras se cuentan una sobre la creación (llamada en latín *De opificio mundi)* y estudios sobre la inmutabilidad de Dios y sobre la vida contemplativa.

VI. EL NEOPLATONISMO

La metafísica, ausente en rigor de la filosofía griega desde Aristóteles, reaparece una vez más en el último gran sistema del mundo helénico: el llamado *neoplatonismo*. Por última vez el gran problema metafísico se plantea en términos griegos, aunque con ciertas influencias cristianas y de todo el ciclo de las religiones orientales que entran en el mundo grecorromano en los primeros siglos de nuestra era. Es un momento importantísimo, en el que se divide la filosofía con la única división realmente discontinua de su historia: por una parte, la filosofía antigua, y por otra la moderna, o lo que es lo mismo, la griega y la cristiana, los dos modos fundamentales de pensamiento auténticamente filosófico que hasta ahora han aparecido en el mundo.

PLOTINO.—El fundador del neoplatonismo es Plotino, en el siglo III después de Cristo (204-270). Nació en Egipto, intentó marchar a Oriente, a Persia y a la India, con el emperador Gordiano, y actuó luego, sobre todo, en Roma. Fue un hombre importantísimo en su tiempo, que atrajo la atención devota y fervorosa de muchos discípulos. Tuvo una vida de extraño ascetismo y misterio, y declaraba haber tenido varios éxtasis. Su obra fue recopilada por su discípulo Porfirio en seis grupos de nueve libros cada uno, que se llamaron por eso *Enéadas*. Esta obra es de un profundo interés y encierra una original filosofía, que influyó enormemente en el pensamiento cristiano posterior, durante toda la Edad Media, y especialmente en los primeros siglos, hasta que en el XIII fue superada en influencia por los escritos de Aristóteles recién conocidos en Occidente.

El sistema plotiniano está regido por dos caracteres capitales: su panteísmo y su oposición al materialismo. El principio de su jerarquía ontológica es el Uno, que es al mismo tiempo el ser, el bien y la Divinidad. Del Uno proceden, por *emanación*, todas las cosas. En primer lugar, el *noûs*, el mundo del espíri-

tu, de las ideas. El *noûs* supone ya una vuelta sobre sí mismo, una reflexión, y, por tanto, ya una dualidad. En segundo lugar, el alma, reflejo del *noûs;* Plotino habla de un «alma del mundo», vivificadora y animadora de todo él, y de las almas particulares, que guardan una huella de su unidad como principios de ellas. Estas almas tienen una posición intermedia en el mundo, entre el *noûs* y los cuerpos que informan. Y el grado ínfimo del ser es la materia, que es casi un no-ser, lo múltiple, lo indeterminado, lo que apenas es, sino solo en el último extremo de la emanación. El alma ha de libertarse de la materia, en la que tiene una serie de recaídas mediante las reencarnaciones que admite la teoría de la transmigración. Hay la posibilidad —muy frecuente— del *éxtasis,* es decir, del *estar fuera de sí,* en que el alma se liberta enteramente de la materia y se une y funde con la Divinidad, con el Uno, y se convierte en el Uno mismo. Recogiendo una idea de Platón, Plotino da una gran importancia a la belleza; lo bello es la apariencia más visible de las ideas, y en ello se manifiesta el mundo suprasensible en forma sensible.

El neoplatonismo es panteísta. No hay en él una distinción entre Dios y el mundo; este procede del Uno, pero no por creación —idea ajena al pensamiento griego—, sino por emanación. Es decir, el *mismo ser* del Uno se difunde y manifiesta, se explicita en el mundo entero, desde el *noûs* hasta la materia. Plotino emplea metáforas de gran belleza y sentido para explicar esta emanación. Compara al Universo, por ejemplo, con un árbol, cuya raíz es única, y de la cual nacen el tronco, las ramas y hasta las hojas; o también, de un modo aún más agudo y profundo, a una luz, a un foco luminoso, que se esparce y difunde por el espacio, disminuyendo progresivamente, en lucha con la tiniebla, hasta que se extingue de un modo paulatino; el último resplandor, al apagarse ya entre la sombra, es la materia. Es siempre la misma luz, la del foco único; pero pasa por una serie de grados en que se va debilitando y atenuando, desde el ser plenario hasta la nada. Se ve el parentesco que tiene la doctrina neoplatónica con algunos motivos cristianos —tal vez por la influencia del maestro de Plotino, Amonio Sacas—; por esto ha ejercido tan gran influencia en los Padres de la Iglesia y en los pensadores medievales, sobre todo en los místicos. Un gran número de los escritos de estos son de inspiración neoplatónica, y ese panteísmo ha sido un grave riesgo que ha tenido que bordear constantemente la mística cristiana.

En rigor, Plotino es la primera mente griega que se atreve a pensar el mundo —sin duda bajo la presión de las doctrinas cristianas— propiamente como *producido,* y no simplemente «fabricado» u «ordenado». El mundo tiene un ser recibido, es pro-

ducto de la Divinidad —el Uno—; pero el pensamiento helénico no es capaz de enfrentarse con la *nada;* el mundo ha sido producido por el Uno, pero no *de la nada,* sino *de sí mismo.* El ser divino y el del mundo son, en última instancia, idénticos. De ahí el concepto de *emanación,* la forma concreta del panteísmo neoplatónico, que es, en definitiva, el intento de pensar la creación sin la nada. Esta es la reacción característica de la mente griega ante la idea de creación, introducida por el pensamiento judeo-cristiano.

El hombre tiene una posición intermedia en el sistema de Plotino. Está situado entre los dioses y los animales, y se inclina a unos o a otros —dice—; tiene una referencia a lo superior, y puede elevarse hasta lo más alto. «El hombre —añade Plotino— es una hermosa criatura, todo lo bella que es posible, y en la trama del universo tiene un destino mejor que todos los demás animales que hay sobre la tierra.»

LOS FILÓSOFOS NEOPLATÓNICOS.—El neoplatonismo fue cultivado sin interrupción hasta el siglo VI, hasta el final del mundo antiguo. Su influencia penetró en el pensamiento de los Padres de la Iglesia y posteriormente de los escolásticos medievales. Cuando se habla de las fuentes platónicas de los primeros siglos de la Escolástica, hay que entender que se trata primariamente de fuentes neoplatónicas, que constituyen un elemento excepcionalmente activo en toda la filosofía anterior.

Los más importantes entre los continuadores de Plotino fueron los siguientes: Porfirio (232-304), su discípulo más próximo, que escribió los libros más influyentes de la escuela: condensó las doctrinas de Plotino en un breve tratado titulado Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (*Sentencias acerca de los inteligibles);* además escribió su *Isagoge* o *Introducción a las categorías de Aristóteles,* llamada también *Sobre las cinco voces* (género y especie, diferencia, propio y accidente), obra de enorme éxito en la Edad Media. Jámblico, discípulo de Porfirio, muerto hacia 330, era sirio y cultivó especialmente el aspecto religioso del neoplatonismo, con gran prestigio. También fue neoplatónico el emperador Juliano el Apóstata. El último filósofo importante de la escuela fue Proclo (420-485), de Constantinopla, maestro y escritor activísimo, que cultivó todas las formas filosóficas de la época; su obra de conjunto, sistematización poco original del neoplatonismo, fue la Στοιχείωσις θεολογική (*Elementatio theologica,* como la llamaron los latinos); también escribió largos comentarios de Platón, y otros —muy interesantes para la historia de la matemática helénica— al libro I de los *Elementos,* de Euclides; el prólogo de este comentario es un texto capital para esa historia. Entre los pensadores neoplatónicos hay que contar tam-

bién al autor anónimo del siglo v que hasta el xv fue tomado por Dionisio Areopagita, primer obispo de Atenas, y al que se suele llamar Pseudo-Dionisio. Sus obras —*De la jerarquía celestial, De la jerarquía eclesiástica, De los nombres divinos, Teología mística*—, traducidas varias veces al latín, tuvieron inmensa autoridad e influencia en la Edad Media.

* * *

Con el neoplatonismo termina la filosofía griega. Después viene una nueva etapa filosófica, en que va a ser la mente cristiana la que se enfrentará con el problema metafísico. Ha sido la primera que ha existido, y esto es esencial, porque la filosofía ha recibido de manos de los griegos su carácter y sus modos fundamentales. Toda la filosofía posterior transcurre por los cauces que abrió la mente griega. La huella de la filosofía helénica es, pues, como el griego quiso, *para siempre*, εἰς ἀεί. Los modos de pensar de la mente occidental dependen en lo esencial de Grecia. Hasta el punto de que cuando ha sido menester pensar otro tipo de objetos y aun de realidades que los que fueron tema para Grecia, se ha luchado con la dificultad de liberarse de los moldes helénicos de nuestra mentalidad.

De este modo, la filosofía griega tiene hoy una actualidad plena, que es la que corresponde a su presencia rigurosa en la nuestra.

EL CRISTIANISMO

CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

La división más profunda de la historia de la filosofía la marca el cristianismo; las dos grandes etapas del pensamiento occidental están separadas por él. Pero sería un error creer que el cristianismo es una filosofía; es una religión, cosa muy distinta: ni siquiera se puede hablar con rigor de filosofía cristiana, si el adjetivo cristiana ha de definir un carácter de la filosofía; únicamente podemos llamar filosofía cristiana a la *filosofía de los cristianos en cuanto tales,* es decir, la que está determinada por la situación cristiana de que el filósofo parte. En este sentido, el cristianismo tiene un papel decisivo en la historia de la metafísica, porque ha modificado esencialmente los supuestos sobre los que se mueve el hombre, y, por tanto, la situación desde la cual tiene que filosofar. Es el hombre cristiano el que es otro, y por eso es otra su filosofía, distinta, por ejemplo, de la griega [1].

El cristianismo trae una idea totalmente nueva, que da su sentido a la existencia del mundo y del hombre: la creación. *In principo creavit Deus caelum et terram.* De esta frase inicial del Génesis arranca la filosofía moderna. Vimos cómo el problema del griego era el movimiento: las cosas son problemáticas porque se mueven, porque cambian, porque llegan a ser y dejan de ser lo que son. Lo que se opone al ser es el *no ser,* el no ser lo que se es. Desde el cristianismo, lo que amenaza al ser es la *nada.* Para un griego no era cuestión la existencia de las cosas todas, y para el cristiano eso es lo extraño que hay que explicar. Las cosas podrían no ser; es su propia existencia lo que requiere justificación, no el qué sean. «El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de este. El europeo de la Era Cristiana, por su nulidad o mejor *nihilidad.*» «Para el griego el mun-

[1] Cf. mi estudio *La escolástica en su mundo y en el nuestro* (en *Biografía de la Filosofía*).

do es *algo* que varía; para el hombre de nuestra era es una *nada* que pretende ser.» «En este cambio de horizonte *ser* va a significar algo *toto coelo* diferente de lo que significó para Grecia: para un griego ser es *estar ahí;* para el europeo occidental ser es, por lo pronto, *no ser una nada.*» «En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser,* y el europeo occidental, *desde la nada*» (Zubiri: *Sobre el problema de la filosofía.)*

Esta diferencia radical separa las dos grandes etapas filosóficas. El problema queda planteado de dos modos esencialmente distintos: es *otro* problema. Así como hay dos mundos, este mundo y el otro, en la vida del cristiano va a haber dos sentidos distintos de la palabra ser, si es que se puede aplicar en ambos casos: el ser de Dios y el del mundo. El concepto que permite interpretar el ser del mundo *desde el de Dios* es el de *creación.* Tenemos, por una parte, a Dios, el verdadero ser, creador; por otra parte, el ser creado, la criatura, cuyo ser es recibido. La verdad *religiosa* de la creación es quien obliga a interpretar ese ser, y plantea el problema *filosófico* del ser creador y del creado, de Dios y de la criatura. De este modo, el cristianismo, que no es filosofía, la afecta de un modo decisivo, y esta filosofía que surge de la situación radical de hombre cristiano es la que puede llamarse, en este sentido concreto, *filosofía cristiana.* No se trata, pues, de una consagración por el cristianismo de ninguna filosofía, ni de la adscripción imposible de la religión cristiana a ninguna de ellas, sino de la filosofía que emerge de la cuestión capital en que el cristianismo se encuentra: la de su propia realidad ante Dios. En un sentido amplio, esto sucede en toda la filosofía europea posterior a Grecia, y de modo eminente en la de los primeros siglos de nuestra era y en la filosofía medieval.

I. LA PATRÍSTICA

Se llama patrística a la especulación de los Padres de la Iglesia, en los primeros siglos del cristianismo. El propósito de los cristianos no es intelectual ni teórico. San Juan o San Pablo, a pesar de la extraordinaria profundidad de sus escritos, no intentan hacer filosofía; otra cosa es que la filosofía tenga que ocuparse ineludiblemente de ellos. Pero poco a poco, de un modo creciente, los temas especulativos van adquiriendo lugar en el cristianismo. Sobre todo, por dos estímulos de índole polémica: las herejías y la reacción intelectual del paganismo. Las verdades religiosas se interpretan, se elaboran, se formulan en dogmas. Los primeros siglos de nuestra era son los de la constitución de la dogmática cristiana. Y junto a la interpretación ortodoxa surgen abundantes herejías, que obligan a una precisión conceptual mayor para discutirlas, rechazarlas y convencer a los fieles de la verdad auténtica. La dogmática se va haciendo al hilo de la lucha contra los numerosos movimientos heréticos. Por otra parte, los paganos prestan una tardía atención a la religión de Cristo. Al principio les parecía una secta extraña y absurda, que no distinguían bien del judaísmo, formada por hombres casi dementes, que adoraban a un Dios muerto, y en suplicio, de los que se contaban las historias más sorprendentes y desagradables. Cuando San Pablo habla en el Areópago a los refinados y curiosos atenienses del siglo I, que solo se interesaban por decir u oír algo nuevo, lo escuchan con atención y cortesía mientras les habla del *Dios desconocido* que ha ido a anunciarles; pero cuando nombra la resurrección de los muertos, unos se ríen y otros dicen que otra vez lo oirán hablar de aquello, y casi todos lo abandonan. Es conocida la casi total ignorancia del cristianismo que muestra un hombre como Tácito. Luego, el cristianismo va adquiriendo mayor influjo, llega a las clases elevadas, y el paganismo se hace cuestión de él. Entonces empiezan los ataques intelectuales, de los que la nueva religión

tiene que defenderse del mismo modo, y para ello tiene que echar mano de los instrumentos mentales que están a su alcance: los conceptos filosóficos griegos. Por esta vía, el cristianismo, que en muchas de sus figuras de primera hora muestra una hostilidad total a la razón (el ejemplo famoso es Tertuliano), acaba por incorporarse la filosofía griega para servirse de ella, apologéticamente, en la defensa contra los ataques que desde su punto de vista se le dirigen.

El cristianismo se ve obligado, pues, primero a una formulación intelectual de los dogmas, y en segundo lugar a una discusión racional con sus enemigos heréticos o paganos. Este es el origen de la especulación patrística, cuyo propósito, repito, no es filosófico, y que solo con restricciones puede considerarse como filosofía.

LAS FUENTES FILOSÓFICAS DE LA PATRÍSTICA.—Los Padres de la Iglesia no tienen un sistema definido y riguroso. Toman del pensamiento helénico los elementos que necesitan en cada caso, y además hay que tener en cuenta que su conocimiento de la filosofía griega es muy parcial y deficiente. En general, son eclécticos: eligen de todas las escuelas paganas lo que les parece más útil para sus fines. En Clemente de Alejandría (*Stromata*, I, 7) se encuentra una declaración formal de eclecticismo. Pero, desde luego, la fuente principal de que se nutren es el neoplatonismo, que ha de influir tan poderosamente en la Edad Media, sobre todo hasta el siglo XIII, en que su importancia va a palidecer ante el prestigio de Aristóteles. A través de los neoplatónicos (Plotino, Porfirio, etc.) conocen a Platón, de un modo poco preciso, y se esfuerzan por descubrirle analogías con el cristianismo; de Aristóteles no saben demasiado; los filósofos latinos, Séneca, Cicerón, son más conocidos, y en ellos encuentran un repertorio de ideas procedentes de toda la filosofía griega.

LOS PROBLEMAS.—Las cuestiones que más preocupan a los Padres de la Iglesia son las más importantes de las que plantea el dogma. Los problemas filosóficos —y esto ocurre también en la Edad Media— están impuestos casi siempre por una verdad religiosa, revelada, que exige interpretación racional. La razón sirve, pues, para esclarecer y formular las dogmas, o para defenderlos. La creación, la relación de Dios con el mundo, el mal, el alma, el destino de la existencia, el sentido de la redención, son problemas capitales de la patrística. Y al lado de ellos, cuestiones estrictamente teológicas, como las que se refieren a la esencia de Dios, a la trinidad de personas divinas, etc. Por último, en tercer lugar aparecen los moralistas cristianos, que van a ir estableciendo las bases de una nueva ética que, aunque

utiliza conceptos helénicos, se funda, en lo esencial, en la idea de pecado, en la gracia y en la relación del hombre con su creador, y culmina en la idea de la *salvación,* ajena al pensamiento griego.

Estos problemas son manejados por una serie de mentes, con frecuencia de primer orden, que no siempre se mantienen en la línea de la ortodoxia, sino que a veces caen en la herejía. Recogeremos brevemente los momentos más importantes de la evolución que culmina en el pensamiento genial de San Agustín: los gnósticos, los apologetas, San Justino y Tertuliano, los alejandrinos (Clemente y Orígenes), los Padres capadocios, etc.

Los gnósticos.—El principal de los movimientos heréticos de los primeros siglos es el gnosticismo. Tiene relación con la filosofía griega de la última época, en especial con ideas neoplatónicas, y también con el pensamiento del judío helenizado Filón, que interpretaba alegóricamente la Biblia. El gnosticismo, herejía cristiana, está igualmente en conexión estrecha con todo el sincretismo de las religiones orientales, tan complejo e intrincado al comienzo de nuestra era. El problema gnóstico es el de la realidad del mundo, y más concretamente del mal. La posición gnóstica es de un dualismo entre el bien (Dios) y el mal (la materia). El ser divino produce por emanación una serie de *eones,* cuya perfección va decreciendo: el mundo es una etapa intermedia entre lo divino y lo material. Esto hace que los momentos esenciales del cristianismo, como la creación del mundo, la redención del hombre, adquieran un carácter natural, como simples momentos de la gran lucha entre los elementos del dualismo, lo divino y la materia. Una idea fundamental gnóstica es la de la ἀποκατάστασις πάντων, la *restitución* de todas las cosas a su propio lugar. El saber gnóstico no es la ciencia en el sentido usual, y tampoco es la revelación, sino una ciencia o iluminación especial superior, que es la llamada *gnôsis* (γνῶσις). Evidentemente, estas ideas solo pueden conciliarse con los textos sagrados cristianos recurriendo a la interpretación alegórica muy forzada, y por esto caen los gnósticos en la herejía. En estrecha relación con ellos hay un movimiento, que se ha llamado *gnosis* cristiana, que los combate con gran agudeza. La importancia del gnosticismo, que llegó a constituir como una Iglesia heterodoxa al margen, fue muy grande, sobre todo hasta el Concilio de Nicea, en el año 325.

Los apologetas.—Frente a las desviaciones cristianas, y sobre todo frente a la polémica pagana, los apologetas hacen esforzadamente la defensa del cristianismo. Los dos más importantes son Justino, que sufrió el martirio y fue canonizado, y

Tertuliano. Posteriores, y de menor importancia, son San Cipriano, Arnobio y Lactancio, que vivieron del siglo II al IV. Justino es escritor de lengua griega, y Tertuliano, latino, del Africa romanizada, de Cartago, como después lo fue San Agustín. Y se encuentra en ellos una profunda oposición en su actitud ante la cultura griega, y en especial la filosofía.

JUSTINO procedía de ella; la conoció y la estudió antes de convertirse al cristianismo. Y la utiliza para exponer la verdad cristiana, sirviéndose constantemente de las ideas helénicas, que intenta poner de acuerdo con la revelación. Hay en él, por tanto, una aceptación del pensamiento racional de los gentiles, que contrasta con la hostilidad de Tertuliano.

TERTULIANO (169-220) escribió varios libros importantes: *Apologeticus, De idolatria, De anima.* Fue un enemigo ardiente del gnosticismo y de toda la cultura de la gentilidad, incluso de la misma ciencia racional. Al volverse contra los gnósticos, que usaban los recursos de la filosofía, se vuelve contra ella misma. Hay una serie de frases famosas de Tertuliano, que afirman la certeza de la revelación fundándola precisamente en su incomprensibilidad, en su imposibilidad racional, y que culminan en la expresión que tradicionalmente le es atribuida, aunque no se encuentra en sus escritos: *Credo quia absurdum.* Pero ni esta opinión, entendida en rigor, es admisible dentro del cristianismo, ni las doctrinas de Tertuliano, apologeta encendido, áspero y elocuente, son siempre irreprochables. Por ejemplo, las que se refieren al *traducianismo* del alma humana, que procedería, por generación, de la de los padres. Esta doctrina tendía sobre todo a explicar la transmisión del pecado original. Con todo, y en medio de su apasionada oposición a la especulación helénica, Tertuliano le debe mucho, y sus escritos están penetrados del influjo de los filósofos griegos.

LOS PADRES GRIEGOS.—El gnosticismo fue combatido de un modo especialmente inteligente por una serie de Padres de formación y lengua griega, desde San Ireneo (siglo II) hasta fines del siglo IV. En San Ireneo, uno de los primeros fundadores de la dogmática en Oriente, se opone la fe a la iluminación especial de los gnósticos, la *pístis* a la *gnôsis.* Es un momento especialmente importante la vuelta a la seguridad de la tradición revelada, a la continuidad de la Iglesia, amenazada por el movimiento gnóstico.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, que murió a principios del siglo III, escribió los *Stromata,* un libro eclético lleno de ideas filosóficas griegas. Valora de un modo enorme la razón y la filosofía; tiende a una comprensión, a una verdadera gnosis, aunque cristiana,

subordinada a la fe revelada, que es el criterio supremo de verdad, y la filosofía es una etapa previa para llegar a ese saber más alto que ninguno.

ORÍGENES, discípulo de Clemente, escribió una obra capital: Περὶ ἀρχῶν, *De principiis*. Vivió de 185 a 254. Está también lleno de influencias griegas, más aún que su maestro; recoge todo el mundo de ideas que fermentaban en el siglo III en Alejandría. Aristóteles, Platón y los estoicos, transmitidos sobre todo por Filón y los neoplatónicos, son sus fuentes. En Orígenes tiene una significación especial la doctrina de la *creación*, decisiva para toda la filosofía posterior, que interpreta rigurosamente como producción del mundo *de la nada*, por un acto de libre voluntad de Dios. Con esto se opone netamente la creación a toda generación o emanación, y se marca la separación clara del pensamiento cristiano y el griego. Pero Orígenes no estuvo tampoco libre de la heterodoxia, que amenazaba siempre en aquellos primeros siglos de insuficiente precisión dogmática, en que la Iglesia aún no poseía el cuerpo doctrinal maduro, que solo empezará a existir a partir de la teología agustiniana.

Después de Alejandría, Antioquía y Capadocia son los centros en que florece más la teología de Oriente. Una serie de herejías, especialmente el arrianismo, el nestorianismo y el pelagianismo, dan ocasión a una serie de controversias, trinitarias, cristológicas y antropológicas, respectivamente. El arrianismo fue combatido por San Atanasio, obispo de Alejandría (siglo IV), y por los tres Padres capadocios, San Gregorio de Nisa, su hermano San Basilio el Grande y San Gregorio Nazianceno, que tuvieron una importancia extraordinaria para la formación de la dogmática y la moral cristianas. En Occidente, San Ambrosio, el famoso obispo de Milán.

* * *

En el siglo IV, la Patrística alcanza su plena madurez. Es el momento en que las herejías han alcanzado su mayor agudeza. Las tres antes nombradas y el gran movimiento maniqueo, que se extiende de Oriente a Occidente, amenazan a la Iglesia. Por otra parte, el pensamiento cristiano ha adquirido profundidad y claridad, y al mismo tiempo vigencia social en el Imperio romano. El mundo antiguo está en su última etapa. Los bárbaros están llamando desde hace algún tiempo a todas las puertas del Imperio; a lo largo de sus fronteras se hace sentir la presión de los pueblos germánicos, que se van infiltrando lentamente, antes de realizar la gran irrupción del siglo V. Y, sobre todo, el paga-

nismo ha dejado de existir; la cultura romana se agota en el comentario, y sigue nutriéndose, al cabo de los siglos, de una filosofía —la griega— que no es capaz de renovar. En este momento aparece San Agustín, la plenitud de la Patrística, que resume en una personalidad inmensa el mundo antiguo, al que todavía pertenece, y la época moderna, que anuncia, y cuyo punto de arranque es él mismo. En la obra agustiniana se cifra este paso decisivo de un mundo a otro.

II. SAN AGUSTÍN

1. *La vida y la persona*

San Agustín es una de las figuras más interesantes de su tiempo, del cristianismo y de la filosofía. Su personalidad originalísima y rica deja una huella profunda en todas las cosas donde pone su mano. La filosofía y la teología medievales, es decir, lo que se ha llamado la Escolástica, toda la dogmática cristiana, disciplinas enteras como la filosofía del espíritu y la filosofía de la historia, ostentan la marca inconfundible que les imprimió. Más aún: el espíritu cristiano y el de la modernidad están influidos decisivamente por San Agustín; y tanto la Reforma como la Contrarreforma han recurrido de un modo especial a las fuentes agustinianas.

San Agustín es un africano. No se puede olvidar esto. Africano como Tertuliano, hijo de aquella Africa romanizada y cristianizada del siglo IV, sembrada de herejías, donde conviven fuerzas religiosas diversas, animadas de una pasión extraordinaria. Nace en Tagaste, en Numidia, cerca de Cartago, el 354. En su ascendencia se encuentran dos influencias bien distintas: su padre, Patricio, magistrado pagano, bautizado solo al morir, hombre violento e iracundo, de encendida sensualidad, que luego hubo de perturbar tanto a Agustín; su madre, Mónica, canonizada después por la Iglesia, mujer de gran virtud y hondo espíritu cristiano. Agustín, que quiso a su madre apasionadamente, tuvo que debatirse entre los impulsos de su doble herencia.

Aurelio Agustín estudió muy joven en Tagaste, en Madauro y luego en Cartago, a los diecisiete años. En esta época se enamora de una mujer, y de ella nació su hijo Adeodato. También en este tiempo encuentra Agustín por vez primera la revelación filosófica, leyendo el *Hortensio*, de Cicerón, que le hizo una impresión

muy fuerte; desde entonces adquirió conciencia del problema filosófico, y el afán de verdad ya no había de abandonarlo hasta la muerte. Busca la Escritura, pero le parece pueril, y la soberbia frustra este primer contacto con el cristianismo. Y entonces va a buscar la verdad en la secta maniquea.

Manes nació en Babilonia a comienzos del siglo III, y predicó su fe por Persia y casi toda el Asia, hasta la India y la China. Vuelto a Persia, fue preso y murió en suplicio. Pero su influencia se extendió por Occidente también, y fue un grave problema para el cristianismo hasta muy entrada la Edad Media. El maniqueísmo contiene muchos elementos cristianos y de las diversas herejías, algún recuerdo budista, influencias gnósticas y, sobre todo, ideas capitales del mazdeísmo, de la religión persa de Zoroastro. Su punto de partida es el dualismo irreductible del bien y del mal, de la luz y las tinieblas, de Dios y del diablo, en suma. La vida entera es una lucha de los dos principios inconciliables. Al maniqueísmo acudió San Agustín lleno de entusiasmo.

En Cartago enseña retórica y elocuencia, y se dedica a la astrología y a la filosofía. Luego marcha a Roma, y de aquí a Milán adonde lo sigue su madre. En Milán encuentra al gran obispo San Ambrosio, teólogo y orador, a quien escucha asiduamente, y que contribuyó tanto a su conversión. Descubre entonces la superioridad de la Escritura y, sin ser aún católico, se aleja de la secta de Manes; por último, ingresa como catecúmeno en la Iglesia. Desde entonces se va aproximando cada vez más al cristianismo; estudia a San Pablo y a los neoplatónicos, y el año 386 es para él una fecha decisiva. Siente, en el huerto milanés, una crisis de llanto y desagrado de sí mismo, de arrepentimiento y ansiedad, hasta que oye una voz infantil que le ordena: «*Tolle, lege*», toma y lee. Agustín coge el Nuevo Testamento y al abrirlo lee un versículo de la Epístola a los Romanos que alude a la vida de Cristo frente a los apetitos de la carne. Se siente transformado y libre, lleno de luz; el obstáculo de la sensualidad desaparece en él. Agustín es ya totalmente cristiano.

Desde este momento su vida es otra, y se dedica íntegramente a Dios y a su actividad religiosa y teológica. Su historia se va convirtiendo en la de sus obras y su labor evangélica. Se retira una temporada a una finca, con su madre, su hijo y algunos discípulos, y de esa permanencia proceden algunos de sus escritos más interesantes. Luego se bautiza por manos de San Ambrosio y se dispone a volver a Africa. Antes de salir de Italia pierde a su madre, y Agustín la llora apasionadamente; dos años después, ya en Cartago, muere el hijo. Luego es ordenado sacerdote en Hipona, y más tarde consagrado obispo de esta misma

ciudad. Su actividad es extraordinaria, y junto al ejemplo fervoroso de su alma cristiana van surgiendo sus obras. En agosto del año 430 muere en Hipona San Agustín.

OBRAS.—La producción agustiniana es copiosísima, de alcance y valor desiguales. Las obras más importantes son las referentes a la dogmática y a la teología, y las que exponen su pensamiento filosófico. Sobre todo, las siguientes:

Los trece libros de las *Confessiones*, un libro autobiográfico en que cuenta Agustín, con una intimidad desconocida en el mundo antiguo, su vida hasta el año 387, y al mismo tiempo muestra su formación intelectual y las etapas por que pasó su alma hasta llegar a la verdad cristiana, desde la que puede iluminar su vida entera, confesándola ante Dios. Es un libro sin equivalente en la literatura, de altísimo interés filosófico.

La otra obra máxima de San Agustín es la titulada *De civitate Dei*, la ciudad de Dios. Es la primera filosofía de la historia, y su influjo ha perdurado hasta Bossuet y Hegel.

Al lado de estas dos obras podemos contar los tres diálogos que siguieron a su conversión, *De beata vita, Contra Academicos* y *De ordine*. Además, los *Soliloquia*, el *De Trinitate*, etc.

San Agustín recoge una serie de doctrinas helénicas, sobre todo neoplatónicas, de Plotino y Porfirio; a Platón y a Aristóteles los conoce muy poco y por vía indirecta, mucho más a los estoicos, epicúreos, académicos y, sobre todo, a Cicerón. Este caudal importantísimo de la filosofía griega pasa al cristianismo y a la Edad Media a través de San Agustín. Pero adapta generalmente las aportaciones de los griegos a las necesidades filosóficas de la dogmática cristiana; es el primer momento en que la filosofía griega como tal va a entrar en contacto con el cristianismo. Gracias a esta labor, la fijación de los dogmas da un paso gigantesco, y San Agustín se convierte en el más importante de los Padres de la Iglesia latina. Su obra filosófica es una de las fuentes capitales de que se ha nutrido la metafísica posterior. De ella nos ocuparemos con especial detalle.

2. *La filosofía*

EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.—La filosofía agustiniana tiene un contenido que se expresa del modo más radical en los *Soliloquios: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. Quiero saber de Dios y del alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto. Es decir, no hay más que dos temas en la filosofía agustiniana: Dios y el alma. El centro de la especulación será

Dios, y de ahí su labor metafísica y teológica; por otra parte, San Agustín, el hombre de la intimidad y la confesión, nos legará la filosofía del espíritu; y, por último, la relación de este espíritu, que vive en el mundo, con Dios, lo llevará a la idea de la *civitas Dei,* y con ella a la filosofía de la historia. Estas son las tres grandes aportaciones de San Agustín a la filosofía, y la triple raíz de su problema.

Dios.—Este carácter del pensamiento agustiniano tiene graves consecuencias; una de ellas, el poner el amor, la caridad, en el primer plano de la vida *intelectual* del hombre. El conocimiento no se da sin amor. *Si sapientia Deus est* —escribe en *De civitate Dei*—, *verus philosophus est amator Dei.* Y todavía con más claridad afirma: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem.* No se entra en la verdad sino por la caridad. Por esto la raíz misma de su pensamiento está movida por la religión, y es esta quien pone en movimiento su filosofía. De Agustín procede la idea de la *fides quaerens intellectum,* la fe que buscan la comprensión, y el principio *credo ut intelligam,* creo para entender, que han de tener tan hondas repercusiones en la Escolástica, sobre todo en San Anselmo y Santo Tomás. Los problemas de la relación entre la fe y la ciencia, entre la religión y la teología, quedan ya planteados en San Agustín.

San Agustín recoge el pensamiento platónico, pero con importantes alteraciones. En Platón, el punto de partida son las *cosas;* San Agustín, en cambio, se apoya sobre todo en el *alma* como realidad íntima, en lo que llama el *hombre interior.* Por esto la dialéctica agustiniana para buscar a Dios es confesión. San Agustín cuenta su vida. El alma se eleva de los cuerpos a ella misma, luego a la razón, y, por último, a la luz que la ilumina, a Dios mismo. Se llega a Dios desde la realidad creada, y sobre todo desde la intimidad del hombre.

Como el hombre es la imagen de Dios, encuentra a este, como en un espejo, en la intimidad de su alma; apartarse de Dios es como arrojar las propias entrañas, vaciarse y ser cada vez menos; cuando el hombre, en cambio, entra en sí mismo, descubre la Divinidad. Pero solo mediante una iluminación *sobrenatural* puede el hombre conocer a Dios de un modo directo.

Dios, según la doctrina de San Agustín, ha creado el mundo de la nada; es decir, no de su propio ser, y libremente. También recoge la teoría platónica de las *ideas,* pero en el sistema agustiniano estas están alojadas en la mente divina: son los modelos ejemplares, según los cuales Dios ha creado las cosas en virtud de una decisión de su voluntad.

El alma.—El alma tiene un papel importantísimo en la filo-

sofía agustiniana. No es lo más interesante su doctrina acerca de ella, sino sobre todo, el que nos pone en contacto con su peculiar realidad, como nadie lo había hecho antes que él. El análisis íntimo de su propia alma, que constituye el tema de las *Confesiones,* tiene un valor inmenso para el conocimiento interior del hombre. Por ejemplo, la aportación de San Agustín al problema de la experiencia de la muerte.

El alma es espiritual. El carácter de lo espiritual no es simplemente negativo, es decir, la inmaterialidad, sino algo positivo, a saber, la facultad de *entrar en sí mismo.* El espíritu tiene un *dentro,* un *chez soi,* en el que puede recluirse, privilegio que no comparte con ninguna otra realidad. San Agustín es el hombre de la interioridad: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas,* escribe en *De vera religione.*

El hombre, que es a la vez racional —como el ángel— y mortal —como animal—, tiene un puesto intermedio. Pero, sobre todo, es imagen de Dios, *imago Dei,* por ser una mente, un espíritu. En la triplicidad de las facultades del alma, memoria, inteligencia y voluntad o amor, descubre San Agustín un vestigio de la Trinidad. La unidad de la persona, que *tiene* esas tres facultades, íntimamente enlazadas, pero no es ninguna de ellas, es la del *yo,* que recuerda, entiende y ama, con perfecta distinción, pero manteniendo la unidad de la vida, la mente y la esencia.

San Agustín afirma —con fórmulas análogas a la del *cogito* cartesiano, aunque distintas por su sentido profundo y su alcance filosófico —la evidencia íntima del yo, ajeno a toda posible duda, a diferencia del testimonio dubitable de los sentidos corporales y del pensamiento sobre las cosas. «No hay que temer en estas verdades —dice *(De civitate Dei,* XI, 26)— los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Y si te engañas? Pues si me engaño, soy. Pues el que no existe, en verdad, ni engañarse puede; y por esto existo si me engaño. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme acerca de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Y, por tanto, como yo, el engañado, existiría, aunque me engañara, sin duda no me engaño al conocer que existo.»

El alma, que por su razón natural o *ratio inferior* conoce las cosas, a sí misma y a Dios indirectamente, reflejado en las criaturas, puede recibir una iluminación sobrenatural de Dios, y mediante esta *ratio superior* elevarse al conocimiento de las cosas eternas.

¿Cuál es el origen del alma? San Agustín queda un tanto perplejo frente a esta cuestión. Duda, y con él toda la Patrística y la primera parte de la Edad Media, entre el generacionismo o

traducianismo y el creacionismo. El alma, ¿se engendra también de las almas de los padres, o es creada por Dios con ocasión de la generación del cuerpo? La doctrina del pecado original, que le parece más comprensible si el alma del hijo procede directamente de los padres, como el cuerpo, lo impulsa a inclinarse hacia el generacionismo; pero al mismo tiempo siente la flaqueza de esta teoría, y no rechaza la solución creacionista.

El hombre en el mundo.—El problema moral en San Agustín aparece en íntima relación con las cuestiones teológicas de la naturaleza y la gracia, de la predestinación y la libertad de la voluntad humana, del pecado y la redención, en cuyo detalle no podemos entrar aquí. Hay que advertir, sin embargo, que todo este complejo de problemas teológicos ha tenido una gran influencia en el desarrollo ulterior de la ética cristiana. Por otra parte, los escritos agustinianos, exagerados y alterados de su sentido propio, fueron utilizados ampliamente por la Reforma en el siglo XVI —no se olvide que Lutero era un monje agustino—, y de este modo persiste una raíz agustiniana en la ética moderna de filiación protestante.

Para San Agustín, del mismo modo que el hombre tiene una luz natural que le permite conocer, tiene una *conciencia moral.* La *ley eterna* divina, a la que todo está sometido, ilumina nuestra inteligencia, y sus imperativos constituyen la *ley natural.* Es como una transcripción de la ley divina en nuestra alma. Todo debe estar sujeto a un *orden* perfecto: *ut omnia sint ordenatissima.* Pero no basta con que el hombre *conozca la ley;* es menester, además, que la *quiera;* aquí aparece el problema de la voluntad.

El alma tiene un peso que la mueve y la lleva, y este peso es el amor: *pondus meum amor meus.* El amor es activo, y es él quien, en definitiva, determina y califica la voluntad: *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor.* El amor bueno, es decir, la caridad, en su más propio sentido, es el punto central de la ética agustiniana. Por esto su expresión más densa y concisa es el famoso imperativo *ama y haz lo que quieras (Dilige, et quod vis fac).*

Como la ética, también la filosofía del Estado y de la historia depende de Dios en San Agustín. Vive en días críticos para el Imperio. La estructura política del mundo antiguo está transformándose de un modo rápido, para dejar paso a otra. La presión de los bárbaros es cada día mayor. Alarico llega a ocupar Roma. El cristianismo había penetrado ya hondamente en la sociedad romana, y los paganos culpaban de las desventuras que ocurrían al abandono de los dioses y al cristianismo; ya Tertuliano había tenido que salir al paso de estas acusaciones; San Agustín em-

prendió para ello una enorme obra apologética, en la que expone todo el sentido de la historia: *La ciudad de Dios.*

La idea central de Agustín es que la historia humana entera es una lucha entre dos reinos, el de Dios y el del Mundo, entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena.* El Estado, que tiene sus raíces en principios profundos de la naturaleza humana, está encargado de velar por las cosas temporales: el bienestar, la paz, la justicia. Esto hace que el Estado tenga también una significación divina. Toda potestad viene de Dios, enseña San Agustín, siguiendo a San Pablo. Y, por tanto, los valores religiosos no son ajenos al Estado, y este tiene que estar impregnado de los principios cristianos. Al mismo tiempo tiene que prestar a la Iglesia el apoyo de su poder, para que esta pueda realizar plenamente su misión. Como la ética, la política no puede separarse en San Agustín de la conciencia de que el último fin del hombre no es terrenal, sino que de lo que se trata es de descubrir a Dios en la verdad que reside en el interior de la criatura humana.

3. *La significación de San Agustín*

San Agustín —se ha dicho— es el último hombre antiguo y el primer hombre moderno. Es un hijo de aquella Africa romanizada, penetrada de la cultura greco-romana, convertida en provincia imperial desde hacía mucho tiempo. Su siglo ve un mundo en crisis, amenazado por todas partes, pero todavía subsistente. El horizonte social y político que encuentra es el Imperio romano, la creación máxima de la historia antigua. Las fuentes intelectuales de que vive San Agustín son en su mayoría de origen helénico. La antigüedad, pues, nutre el pensamiento agustiniano.

Todavía hay más. Esta influencia es más profunda porque Agustín no es cristiano desde el principio; su primera visión de la filosofía le viene de una fuente claramente gentílica, como es Cicerón, uno de los hombres más representativos del modo de ser del hombre antiguo. El cristianismo todar en conquistar a Agustín: *Sero te amavi, pulchritudo tan antiqua et tam nova!,* exclama San Agustín en las *Confesiones.*

«San Agustín —escribe Ortega—, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos 'antiguos' no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethnico-*

rum splendida vitia —'Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos'—. ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos»[1].

Esta es la situación en que se encuentra San Agustín. Ve el mundo con ojos paganos, y entiende en su plenitud la maravilla del mundo antiguo. Pero desde el cristianismo le parece que todo esto, sin Dios, es una pura nada y un mal. El mundo —y con él la cultura clásica— tiene un enorme valor; pero es menester entenderlo y vivirlo desde Dios. Solo así es estimable a los ojos de un cristiano.

Pero este hombre fronterizo que es San Agustín, que vive en la raya de dos mundos distintos, no solo conoce y abarca los dos, sino que llega a lo más profundo y original de ambos. Es tal vez la mente antigua que comprende mejor la significación total del Imperio y de la historia romana. Y por otra parte San Agustín representa uno de los ejemplos máximos en que se realiza la idea del cristianismo, uno de los tres o cuatro modos supremos en que se ha vertido el hombre nuevo. Toda la Escolástica, a pesar de sus altas cimas, va a depender en lo esencial de San Agustín. El último hombre antiguo es el comienzo de la gran etapa medieval de Europa.

Y muestra también San Agustín algo característico, no solo del cristianismo, sino de la época moderna: la intimidad. Hemos visto cómo pone en su centro en el hombre interior. Pide al hombre que entre en la interioridad de su mente para encontrarse a sí mismo y, consigo, a Dios. Es la gran lección que va a aprender primero San Anselmo, y con él toda la mística de Occidente. Frente a la dispersión en lo externo propia del hombre antiguo, hombre de ágora y foro, San Agustín se encuentra con holgura en la interioridad de su propio yo. Y esto lo conduce a la afirmación del yo como criterio supremo de certeza, en una fórmula próxima al *cogito* cartesiano, aunque pensada desde supuestos distintos: *Omnis qui se dubitatem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligt, certus est.*

San Agustín ha logrado poseer como nadie en su tiempo lo que iba a constituir la esencia misma de otro modo de ser; de ahí su incomparable fecundidad. Las *Confesiones* son el primer intento de acercarse el hombre a sí mismo. Hasta el idealismo, hasta el siglo XVII, no se llegará a nada semejante. Y en este momento, cuando con Descartes el hombre moderno se vuelve a sí

[1] Ortega agrega la siguiente nota: «Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula, desde siempre atribuida a San Agustín; pero toda su producción la parafrasea. Véase Mausbach: *Die Ethik Augustinus.*»

mismo y se queda solo con su yo, San Agustín adquirirá de nuevo una influencia profunda.

San Agustín ha determinado una de las dos grandes direcciones del cristianismo, la de la interioridad, y ha hecho que llegue hasta sus últimos extremos. La otra dirección ha quedado en manos de los teólogos griegos, y por ello en la Iglesia de Oriente. Esto ha decidido en buena medida la historia de Europa, que desde su nacimiento muestra la huella del pensamiento agustiniano.

FILOSOFÍA MEDIEVAL

FILOSOFÍA MEDIEVAL

I. LA ESCOLÁSTICA

1. *La época de transición*

El mundo antiguo termina aproximadamente en el siglo V; si nos fijamos especialmente en la historia del pensamiento, podemos considerar como fecha terminal la muerte de San Agustín (430). La Edad Media se considera acabada en el siglo XV, dándose con frecuencia como límite el año 1453, en que cae el Imperio bizantino en poder de los turcos. Ahora bien: son diez siglos de historia, y esto es demasiado para tomarlo como *una* época; en un espacio tan largo hay grandes variaciones, y una exposición unitaria de la filosofía medieval tiene que pasar por alto forzosamente grandes diferencias.

En primer lugar, hay una gran laguna de cuatro siglos, del V al IX, en que propiamente no hay filosofía. El mundo se altera esencialmente con la caída del Imperio romano. A la gran unidad política de la antigüedad sucede el fraccionamiento; las oleadas de pueblos bárbaros se precipitan sobre Europa y la cubren casi totalmente; se constituyen reinos bárbaros en las distintas regiones del Imperio, y la cultura clásica queda sumergida. No se suele reparar bastante en una importante consecuencia de las invasiones germánicas: el aislamiento. A la comunidad de los distintos pueblos del Imperio se opone la separación de los Estados bárbaros. Visigodos, suevos, ostrogodos, francos forman diversas comunidades políticas inconexas, que tardarán mucho en adquirir vínculos comunes; y esto será entonces —mientras se cree en la vuelta del Imperio de Occidente— la formación de algo nuevo, que se llamará Europa. Los elementos de la cultura antigua quedan, pues, casi perdidos y, sobre todo, *dispersos*. No se destruye tanto como suele creerse; la prueba es que luego va apareciendo poco a poco. Pero es muy escaso lo que queda

en cada lugar. Y surge entonces un problema: salvar lo que se encuentra, conservar los restos de la cultura en naufragio. Esta es la misión de los intelectuales de esos cuatro siglos; su labor no es ni puede ser creadora, sino simplemente recopiladora. En España, en Francia, en Italia, en Alemania, en Inglaterra, unos hombres, paralelamente, van a recoger con cuidado lo que se sabe de la antigüedad, y van a reunirlo en libros de tipo enciclopédico, nada originales, puros repertorios del saber greco-latino. Estos hombres salvarán la continuidad de la historia occidental y llenarán con la labor paciente el hueco de esos siglos de fermentación histórica, para que pueda surgir más tarde la nueva comunidad europea.

La figura capital de este tiempo es San Isidoro de Sevilla, que vivió entre los siglos VI y VII (aproximadamente de 570 a 646). Aparte de otras obras secundarias de interés teológico o histórico, compuso los 20 libros de sus *Etimologías,* verdadera enciclopedia de su tiempo, que no se limita a las siete artes liberales, sino que abarca todos los conocimientos religiosos, históricos, científicos, médicos, técnicos y de simple información que pudo compilar. La aportación de esta gran personalidad de la España visigoda al fondo común del saber medieval es de las más considerables de su época.

En Italia, el pensador más importante de este periodo es Boecio, consejero del rey ostrogodo Teodorico, que al final lo encarceló y lo mandó decapitar en 525. Durante el tiempo de su prisión compuso un libro famosísimo, en prosa y verso, titulado *De consolatione philosophiae.* También tradujo al latín la *Isagoge,* de Porfirio, y algunos tratados lógicos aristotélicos, y escribió monografías sobre lógica, matemáticas y música, y algunos tratados teológicos *(De trinitate, De duabus naturis in Christo, De hebdomadibus),* cuyo principal interés consiste en las definiciones, utilizadas durante siglos por la filosofía y la teología posteriores. Marciano Capella, que vivió en el siglo V, aunque procedía de Cartago, actuó en Roma. Escribió un tratado titulado *Las bodas de Mercurio y la Filología,* extraña enciclopedia donde se sistematizan los estudios que habían de dominar en la Edad Media: el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), que juntos componen las siete artes liberales. También es importante Casiodoro, ministro de Teodorico, como Beocio.

En Inglaterra se conservaron importantes núcleos que guardaban el depósito de la cultura básica, porque las Islas Británicas quedaron menos afectadas por los invasores. Sobre todo en Irlanda había conventos donde perduraba el conocimiento del grie-

go, casi perdido en todo el Occidente. La figura de mayor relieve en estos círculos fue Beda el Venerable (hoy San Beda), monje de Jarrow (Northumberland), que vivió un siglo después de San Isidoro (673-735). Su obra más importante, con la que se inicia la historia inglesa, es la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum;* también compuso otros tratados, sobre todo el *De natura rerum,* de inspiración isidoriana. De la escuela de York, en Inglaterra, procedía Alcuino (730-804, aproximadamente), que enseñó durante varios años en la corte de Carlomagno y fue uno de los propulsores del renacimiento intelectual carolingio, de origen principalmente inglés.

El discípulo más importante de Alcuino fue Rhaban Maur (Rhabanus Maurus), que estableció la escuela de Fulda, en Alemania, donde se fundaron otros centros intelectuales en Münster, Salzburgo, etc.

En toda esta época de transición, el saber antiguo de los escritores paganos y el de los Padres de la Iglesia se conserva sin rigor intelectual, desordenadamente y sin distinción de disciplinas, menos aún en un cuerpo de doctrinas sistemático y congruente. Es solo una etapa de acumulación, que prepara la ingente labor especulativa de los siglos posteriores.

2. *El carácter de la Escolástica*

Desde el siglo IX aparecen, como consecuencia del renacimiento carolingio, las *escuelas.* Y un cierto saber, cultivado en ellas, que se va a llamar la *Escolástica.* Este saber, a diferencia de las siete artes liberales, el del *Trivium* y el *Quadrivium,* es principalmente teológico y filosófico. El trabajo de la escuela es colectivo; es una labor de cooperación, en estrecha relación con la organización eclesiástica, que asegura una especial continuidad del pensamiento. En la Escolástica existe, sobre todo del siglo XI al XV, un cuerpo unitario de doctrina que se conserva como un *bien común,* en el que colaboran y que utilizan los diversos pensadores individuales. Como en todas las esferas de la vida medieval, en la Escolástica no se subraya demasiado la personalidad del individuo. Como las catedrales son inmensas obras anónimas o poco menos, resultados de una larga labor colectiva de generaciones enteras, así el pensamiento medieval se va anudando sin discontinuidad, sobre un fondo común, hasta el final de la Edad Media. Por esto el sentido moderno de la originalidad no tiene aplicación exacta en la Escolástica. Frecuentemente, un escritor utiliza del modo más natural un material recibido y que

no se le puede atribuir a la ligera, sin riesgo de error. Pero esto no quiere decir en modo alguno que la Escolástica sea algo homogéneo o que hayan faltado en ella las personalidades eminentes. Al contrario: en estos siglos medievales encontramos unas cuantas de las mentes más profundas y perspicaces de la historia entera de la filosofía; y el pensamiento medieval, que es de una riqueza y variedad que sorprende, experimenta a lo largo de este tiempo una marcada evolución radicalísima, que intentaremos ver con claridad. El volumen de la Escolástica es tan grande, que forzosamente tendremos que limitarnos a indicar las grandes etapas de los problemas y a reseñar brevemente la significación de los filósofos medievales de más hondo influjo en la filosofía.

La forma externa.—Los géneros literarios escolásticos responden a las circunstancias en que se desenvuelven; guardan una estrecha relación con la vida docente, con la vida de la escuela, primero, y luego de las Universidades. La enseñanza escolástica se hace, en primer lugar, sobre textos que se leen y se comentan; por esto se habla de *lectiones;* estos textos son a veces los de la misma Escritura, pero con frecuencia son obras de Padres de la Iglesia, de teólogos o de filósofos antiguos o medievales. El *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (s. XII) fue leído y comentado con insistencia. Al mismo tiempo, la realidad viva de la escuela provoca las *disputationes,* en que debaten cuestiones importantes —al final de la Edad Media también las que no lo son—, y se ejercitan los participantes en la argumentación y demostración.

De esta actividad nacen los géneros literarios. Ante todo, los Comentarios *(Commentaria)* a los diferentes libros estudiados; en segundo lugar, las *Quaestiones,* grandes repertorios de problemas discutidos, con sus autoridades, argumentos y soluciones *(Quaestiones disputatae, Quaestiones quodlibetales);* cuando las cuestiones se tratan separadamente, en obras breves independientes, se llaman *Opuscula;* por último, las grandes síntesis doctrinales de la Edad Media, en que se resume el contenido general de la Escolástica, es decir, las *Summae,* sobre todo las de Santo Tomás, y en especial la *Summa Theologiae.* Estas son las formas principales en que se vierte el pensamiento de los escolásticos.

Filosofía y teología.—¿Cuál es el contenido de la Escolástica? ¿Es filosofía? ¿Es teología? ¿Son las dos cosas, o una tercera? Estas cuestiones no aparecen claras a primera vista. Desde luego, la Escolástica es teología; sobre esto no cabe duda alguna. Pero, por otra parte, si hay filosofía medieval, no es menos cierto que esta se encuentra de un modo eminente en las obras escolásticas. Entonces se piensa necesariamente que ambas, teo-

logía y filosofía, coexisten; que hay, junto a la teología escolástica, una *filosofía escolástica;* y en seguida se plantea el problema de la relación entre ambas, que se suele intentar resolver acudiendo a la idea de subordinación, y recordando la vieja frase: *philosophia ancilla theologiae;* la filosofía sería una disciplina auxiliar, subordinada, de la que la teología se serviría para sus fines propios. Este esquema es sencillo y en apariencia satisfactorio, pero solo en apariencia. La filosofía no es, ni puede ser, una ciencia subordinada, que sirve para hacer algo con ella; como ya sabía Aristóteles, la filosofía no sirve para nada, y todas las ciencias son más necesarias que ella, aunque ninguna sea superior *(Metafísica,* I, 2). Por otra parte, no es cierto, de hecho, que en la Edad Media haya una filosofía ajena a la teología, de la cual esta puede echar mano. La verdad es más bien otra.

Los problemas de la Escolástica, como antes los de la Patrística, son ante todo problemas teológicos, y aun simplemente dogmáticos, de formulación e interpretación del dogma, a veces de explicación racional o incluso demostración. Y estos problemas *teológicos* suscitan nuevas cuestiones, que son, ellas, *filosóficas.* Imaginemos el dogma de la Eucaristía, por ejemplo: se trata de algo religioso, que en sí mismo nada tiene que ver con la filosofía; pero si queremos comprenderlo de algún modo, recurriremos al concepto de transustanciación, que es un concepto estrictamente filosófico; esta idea nos introduce en un mundo distinto, el de la metafísica aristotélica, y dentro de la teoría filosófica de la sustancia se plantea la cuestión de cómo sea posible la transmutación en que consiste la Eucaristía. El dogma de la creación nos fuerza, igualmente, a plantear el problema del ser, y nos vuelve a poner en la metafísica, y así en los demás casos. La Escolástica trata, pues, problemas filosóficos, que surgen *con ocasión* de cuestiones religiosas y teológicas. Pero no se trata de una aplicación instrumental, sino que el horizonte en que se plantean esos problemas está determinado de un modo riguroso por la situación efectiva de donde brotan. La filosofía medieval es esencialmente distinta de la griega, ante todo porque sus preguntas son distintas y hechas desde distintos supuestos; el ejemplo máximo es el problema de la creación, que transforma de modo radical la gran cuestión ontológica y hace que la filosofía cristiana forme una etapa nueva frente a la del mundo antiguo. En todo momento se trata del complejo teología-filosofía que es la Escolástica, en una peculiar unidad, que responde a la actitud vital del hombre cristiano y teórico de donde emerge la especulación. Es el lema de San Anselmo, *fides quaerens intellectum,* pero teniendo cuidado de subrayar tanto el momento

de la *fides* como el del *intellectus*, en la unidad fundamental del *quaerere*. En esta búsqueda se articulan los dos polos entre los que se va a mover la Escolástica medieval [1].

Examinaremos brevemente los tres problemas capitales de la filosofía de la Edad Media, es decir, el de creación, el de los universales y el de la razón. En la evolución de los tres, que sigue una marcha paralela, se cifra la historia entera del pensamiento medieval y aun la de la época en su totalidad.

[1] Cf. mi citado estudio *La escolástica en su mundo y en el nuestro.*

II. LOS GRANDES TEMAS DE LA EDAD MEDIA

1. *La creación*

Ya vimos cómo el cristiano parte de una posición esencialmente distinta de la griega, a saber, la de la *nihilidad del mundo.* En otros términos, el mundo es contingente, no necesario; no tiene en sí su razón de ser, sino que la recibe de otro, que es Dios. El mundo es un *ens ab alio,* a diferencia del *ens a se* divino. Dios es creador, y el mundo, creado: dos modos de ser profundamente distintos, y tal vez irreductibles. La creación aparece, pues, como el primer problema metafísico de la Edad Media, del que derivan, en suma, todos los demás.

La creación no se puede confundir con lo que llaman los griegos génesis o generación. La generación es un modo del movimiento, el movimiento sustancial; este supone un sujeto, un ente que se mueve, y pasa *de* un principio *a* un fin. El carpintero que hace una mesa la hace de madera, y la madera es el sujeto del movimiento. En la creación no ocurre esto: no hay sujeto. Dios no fabrica o hace el mundo con una materia previa, sino que lo *crea,* lo pone en la existencia. La creación es creación *de la nada;* según la expresión escolástica, *creatio ex nihilo;* de un modo más explícito, *ex nihilo sui et subjecti.* Pero un principio de la filosofía medieval es que *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada se hace; esto parecería significar que la creación es imposible, que de la nada no puede resultar el ser, y sería la fórmula del panteísmo; pero el sentido en que se emplea esa frase en la Edad Media es el de que de la nada nada puede hacerse *sin la intervención de Dios*, es decir, justamente *sin la creación.*

Esto abre un abismo metafísico entre Dios y el mundo, que el griego no conoció; por eso aparece ahora una nueva cuestión que afecta al ser mismo: ¿puede aplicarse la misma palabra *ser* a Dios y a las criaturas? ¿No es un equívoco? A lo sumo, podrá

hablarse de una nueva analogía del ente, en un sentido mucho más profundo aún que el aristotélico. Incluso se ha negado que el ser corresponda a Dios; el ser sería una cosa creada, distinta de su creador, que estaría más allá del ser. *Prima rerum creatarum est esse* decían los platonizantes medievales (véase Zubiri: *En torno al problema de Dios)*. Vemos, pues, cómo la idea de creación, de origen religioso, afecta en su raíz más honda a la *ontología* medieval.

Esta creación podría ser *ab aeterno* o en el tiempo. Las opiniones de los escolásticos están divididas; es decir, no tanto respecto a la verdad dogmática de que la creación ha acontecido en el tiempo, como acerca de la posibilidad de demostrarlo racionalmente. Santo Tomás considera que la creación es demostrable, pero no su temporalidad, conocida solo por revelación; y la idea de una creación desde la eternidad no es contradictoria, pues el ser creado solo quiere decir que su ser es recibido de Dios, que es *ab alio*, independientemente de la relación con el tiempo.

Pero se plantea una nueva cuestión, que es la relación de Dios con el mundo ya creado. El mundo no se basta a sí mismo para ser, no tiene razón de ser suficiente; está sostenido por Dios en la existencia para no caer en la nada; es menester, pues, aparte de la creación, la *conservación*. La acción de Dios respecto al mundo es constante; tiene que seguir haciendo que exista en cada momento, y esto equivale a una *creación continuada*. El mundo, pues, necesita siempre a Dios y es constitutivamente menesteroso e insuficiente. Esto es lo que piensa la Escolástica de los primeros siglos. El fundamento ontológico del mundo se encuentra en Dios, no solo en su origen, sino de un modo actual. Pero dentro del nominalismo de los siglos XIV y XV esta convicción vacila. Se piensa entonces que no es menester la creación continuada, que el mundo no necesita ser conservado. Siempre se entiende que es un *ens ab alio*, que no se basta a sí mismo, que ha recibido su existencia de manos de su creador; pero se cree que este ser que Dios le da al crearlo le basta para subsistir; el mundo es un ente con capacidad de *seguir* existiendo por sí solo; la cooperación de Dios en su existencia, después del acto creador, se reduce a no aniquilarlo, a dejarlo ser. De este modo, a la idea de la creación continuada sucede la de la relativa suficiencia y autonomía del mundo *como criatura*. El mundo, una vez creado, puede existir sin más, abandonado a sus propias leyes, sin la intervención directa y constante de la Divinidad.

Vemos cómo el proceso del problema de la creación en la Edad Media lleva a conferir una independencia mayor a la criatura

respecto al creador, y, por tanto, conduce a un alejamiento de Dios. Por distintas vías, todos los grandes problemas de la metafísica medieval van a llevar al hombre, al término de esa etapa, a idéntica situación.

2. *Los universales*

La cuestión de los universales llena toda la Edad Media; se ha llegado a decir que toda la historia de la Escolástica es la de la disputa en torno a los universales; esto no es cierto; pero el problema está presente en todos los demás y se desenvuelve en estrecha conexión con la totalidad de ellos. Los universales son los géneros y las especies y se oponen a los individuos; la cuestión es saber qué tipo de realidad corresponde a esos universales. Los objetos que se presentan a nuestros sentidos son individuos: este, aquel; en cambio, los conceptos con que pensamos esos mismos objetos son universales: el hombre, el árbol. Las cosas que tenemos a la vista son pensadas mediante sus especies y sus géneros; ¿qué relación tienen estos universales con ellas? En otros términos, ¿en qué medida nuestros conocimientos se refieren a la realidad? Se plantea, pues, el problema de saber si los universales son o no cosas, y en qué sentido. De la solución que se dé a esta cuestión depende la idea que tengamos del ser de las cosas, por una parte, y del conocimiento, por otra; y, al mismo tiempo, una multitud de problemas metafísicos y teológicos gravísimos están vinculados a esa cuestión.

La Edad Media parte de una posición extrema, el *realismo*, y termina en la otra solución extrema y opuesta, el *nominalismo*. Ciertamente, el nominalismo es antiguo, casi tanto como el realismo, y la historia de ambos muestra muchas complicaciones y distintos matices; pero la línea general del proceso histórico es la que se acaba de indicar. El realismo, que está en pleno vigor hasta el siglo XII, afirma que los universales son *res*, cosas. La forma extrema del realismo considera que están presentes en todos los individuos que caen bajo ellos y, por tanto, no hay diferencia esencial entre ellos, sino solo por sus accidentes; son anteriores a las cosas individuales *(ante rem)*. En esencia no habría más que un hombre, y la distinción entre los individuos sería puramente accidental. Esto equivale a la negación de la existencia individual y bordea peligrosamente el panteísmo. Por otra parte, la solución realista tenía una gran sencillez, y además se prestaba a la interpretación de varios dogmas, por ejemplo el del pecado original; si en esencia no hay más que un solo hombre, el pecado de Adán afecta, naturalmente, a la esencia huma-

na, y por tanto a todos los hombres posteriores. El realismo está representado por San Anselmo y, en forma extrema, por Guillermo de Champeaux (siglo XI-XII).

Pero pronto surgen adversarios a la tesis realista. Desde el siglo XI aparece lo que se ha llamado nominalismo, principalmente con Roscelino de Compiègne. Lo que existe son los individuos; no hay nada en la naturaleza que sea universal; este no existe más que en la mente, como algo posterior a las cosas *(post rem)*, y su expresión es la palabra; Roscelino llega a una pura interpretación verbalista de los universales: no son más que soplos de la voz, *flatus vocis*. Pero esta teoría es también muy peligrosa; si el realismo exagerado amenaza llevar al panteísmo, el nominalismo, aplicado a la Trinidad, nos conduce al triteísmo: si hay tres personas, hay tres dioses. La Encarnación resulta también muy difícilmente comprensible dentro de las ideas de Roscelino. Las dos soluciones primeras son, pues, imperfectas y no resuelven la cuestión. Un largo y paciente trabajo mental, en el que corresponde una parte no escasa a los judíos, y árabes, lleva a fórmulas más maduras y sutiles en el siglo XIII, especialmente en Santo Tomás.

El siglo XIII aporta al problema de los universales soluciones propias: se trata de un *realismo moderado*. Se reconoce que la verdadera sustancia es el individuo, como afirmaba Aristóteles, a quien invocan San Alberto Magno y Santo Tomás. El individuo es la sustancia primera, *próte ousía*. Pero no se trata tampoco de un nominalismo; el individuo es verdadera realidad, pero es individuo *de una especie*, y se obtiene de ella por individuación; es menester, pues, para explicar la realidad individual, un principio de individualización, *principium individuationis*. Santo Tomás dice que los universales son *formaliter* productos del espíritu, pero *fundamentaliter* están fundados en lo real extramental. Los universales, considerados formalmente, es decir, en cuanto tales, son productos de la mente; no existen ahí sin más, son algo que la mente hace, pero tienen un fundamento *in re*, en la realidad. El universal tiene una existencia; pero no como una *cosa separada*, sino como un momento *de las cosas;* no es *res*, como querían los realistas extremados; pero tampoco es una palabra, sino que es *in re*.

Ahora se trata de encontrar un principio de individuación. Es decir, ¿qué es lo que hace que este sea *este* y no *este otro?* Santo Tomás dice que un individuo no es sino *materia signata quantitate*. La materia cuantificada es, pues, el principio de individuación; una cierta cantidad de materia es lo que individualiza a la forma universal que la informa. Pero no se olvide que hay una jerarquía de los entes que va desde la materia prima

hasta el acto puro (Dios). La materia prima no puede existir actualmente, porque es pura posibilidad; pero la materia informada puede ser forma o materia, según se tome; por ejemplo, la madera es una cierta forma, pero materia de una mesa; hay, pues, una serie de formas jerárquicas en un mismo ente, y hay formas esenciales y formas accidentales. Este principio de individuación plantea a Santo Tomás un grave problema: ¿y los ángeles? Los ángeles no tienen materia; ¿cómo es posible en ellos la individuación? De ningún modo según la solución tomista; Santo Tomás dice que los ángeles no son individuos, sino especies; la unidad angélica no es individual, sino específica, y cada especie se agota en cada ángel.

En la época final de la Edad Media, el problema de los universales sufre una evolución profunda. Ya en manos de Juan Duns Escoto, el gran franciscano inglés, y sobre todo en las de Guillermo de Ockam, se vuelve al planteamiento nominalista de la cuestión. Escoto hace muchas distinciones: la *distinctio realis*, la *distinctio formalis* y la *distinctio formalis a parte rei*. La distinción real es la que hay entre unas cosas y otras; por ejemplo, entre un elefante y una mesa; la distinción de razón es la que yo pongo al considerar la cosa en sus diversos aspectos, y puede ser efectiva o puramente nominal; es efectiva si distingo, por ejemplo, un jarro como recipiente de agua o como objeto de adorno; la distinción nominal no responde a la realidad de la cosa, sino a su mera denominación. La *distinctio formalis a parte rei* es también formal, pero no *a parte intellectus*, sino *a parte rei;* es decir, no se trata de cosas numéricamente distintas, pero no es el pensamiento quien pone la distinción, sino la cosa misma. Así, para Escoto, un hombre tiene varias formas: una forma humana o *humanitas*, pero además una *forma* que lo distingue de los demás hombres; esto es una distición formal *a parte rei*, lo que llama Escoto, con un término propio, *haecceitas* o «hecceidad». La *haecceitas* consiste en ser *haec res*, esta cosa. En Pedro y en Pablo está la esencia humana entera; pero en Pedro hay una *formalitas* más, que es la *petreidad*, y en Pablo la *paulidad*. Este es el principio de la individuación en Escoto, que no es solo material, como en la metafísica tomista, sino también formal.

La posición de Escoto abre camino al nominalismo. Desde entonces, y en especial en el siglo XIV, se van a multiplicar las distinciones y se va a afirmar cada vez más la existencia de los individuos. Ya en Escoto, sin excluir la *forma* específica, son *formalitates*. Ockam da un paso más y niega en absoluto la existencia de los universales en la naturaleza. Son exclusivamente

creaciones del espíritu, de la mente; son *términos* (y de ahí el nombre de *terminismo* dado también a esta dirección). Y los términos son simplemente *signos* de las cosas: sustituyen en la mente a la multiplicidad de las cosas. No son convenciones, sino *signos naturales.* Las cosas se conocen mediante sus conceptos, y estos son universales; para conocer un individuo necesito del universal, de la idea: al entenderse, con Ockam, los universales como meros signos, el conocimiento va a ser *simbólico.* Ockam es el artífice de una gran renuncia: el hombre va a renunciar a tener las cosas y se resignará a quedarse solo con sus símbolos. Esto es lo que hará posible el conocimiento simbólico matemático y la física moderna, que arranca de las escuelas nominalistas, sobre todo de París. La física aristotélica y la medieval querían conocer el movimiento, las causas mismas; la física moderna se contenta con los signos matemáticos de todo eso; según Galileo, el libro de la naturaleza está escrito con signos matemáticos; tendremos una física que mide variaciones de movimiento, pero renuncia a saber lo que el movimiento es. Vemos cómo la dialéctica interna del problema de los universales lleva al hombre del siglo XV, como la de la creación, a volver los ojos al mundo y hacer una ciencia de la naturaleza. La tercera gran cuestión de la filosofía medieval, el problema de la razón, centrará definitivamente al hombre en ese nuevo tema que es el mundo.

3. *La razón*

El *lógos* aparece como un motivo cristiano esencial desde los primeros momentos. El comienzo del Evangelio de San Juan dice taxativamente que en el principio era el verbo, el *lógos,* y que Dios era el *lógos.* Esto quiere decir que Dios es, por lo pronto, palabra, y además *razón.* Y entonces se plantean varios problemas especialmente importantes, sobre todo la posición del hombre.

¿Qué es el hombre? Es un ente finito, una criatura, un *ens creatum,* una cosa entre las demás; es, como el mundo, algo finito y contingente. Pero, al mismo tiempo, el hombre es *lógos:* según toda la tradición helénica, el hombre es un animal que tiene *lógos.* Por una parte, pues, es una cosa más en el mundo; pero, por otra, sabe a todo el mundo, como Dios, y tiene *lógos,* como él. ¿En qué relación está con Dios y con el mundo? Es una relación esencialmente equívoca; mientras por una parte es un ente que participa del ser en el sentido de las criaturas, por otra parte es un espíritu capaz de saber qué es el mundo, un ente

que es *lógos*. La Edad Media va a decir que es un cierto intermedio entre la nada y Dios: *medium quid inter nihilum et Deum.* Además, ya estaba señalada desde el Génesis esta peculiar situación del hombre: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Es decir, la idea del hombre, el modelo ejemplar según el cual está creado, es Dios mismo. Por eso decía el maestro Eckehart que en el hombre hay algo, una chispa —*scintilla, Funken*— que es increada e increable. Esta afirmación se interpretó como una exclusión del ser creado en el hombre, por tanto, como panteísmo, y fue condenada; pero su sentido justo, como ha demostratado claramente Zubiri, es el de que el hombre tiene una *scintilla* increada e increable, es decir, su propia idea; y esto es completamente ortodoxo.

¿Qué consecuencias va a tener para la filosofía este horizonte en que se mueve el cristianismo? Para conocer la verdad hay que entrar en uno mismo, hay que interiorizarse, como ya vimos en San Agustín. *Intra in cubiculum mentis tuae,* dirá también San Anselmo. Según esto, lo peor que puede hacer el hombre para conocer es mirar las cosas del mundo, porque la verdad no está en las cosas, sino en Dios, y a Dios lo encuentra el hombre en sí mismo. Y como la verdad es Dios, la vía para llegar a ella es la *caritas:* solo por el amor llegamos a Dios, y solo Dios es la verdad; no es otro el sentido del *fides quaerens intellectum* de San Anselmo; San Buenaventura va a llamar a la filosofía camino de la mente hacia Dios *(Itinerarium mentis in Deum),* y se parte de la fe. Con esto queda señalada la situación de la filosofía medieval en sus primeros siglos.

En Santo Tomás, la teoría es un saber especulativo, racional. La teología es de fe en cuanto se construye sobre datos sobrenaturales, revelados; pero el hombre trabaja sobre ellos con su razón para interpretarlos y alcanzar un saber teológico. Se supone, por tanto, que hay una adecuación perfecta entre lo que Dios es y la razón humana. Si Dios es *lógos*, según San Juan, y el hombre viene también definido por el *lógos,* hay adecuación entre los dos y es posible un conocimiento de la esencia divina; puede haber una teología racional, aunque esté fundada sobre los datos de la revelación. Ahora bien, si la teología y la filosofía tratan de Dios, ¿en qué se diferencian? Santo Tomás dice que el objeto material de la teología y la filosofía puede ser el mismo cuando hablan de Dios; pero el objeto formal es distinto. La teología acede al ente divino por otros caminos que la filosofía, y por tanto, aunque ese ente sea numéricamente el mismo, se trata de dos objetos formales distintos.

De esta situación de equilibrio en Santo Tomás se pasa a una muy diferente en Escoto y en Ockam. En Escoto, la teología no es ya ciencia especulativa, sino práctica y moralizadora. El hombre, que es razón, hará una filosofía racional, porque aquí se trata de un *lógos*. En cambio, la teología es sobrenatural; tiene poco que hacer en ella la razón; es, ante todo, *prâxis*.

En Ockam se acentúan estas tendencias escotistas. Para Ockam, la razón va a ser un asunto exclusivamente humano. La razón es, sí, propia del hombre, pero no de Dios; este es omnipotente y no puede estar sometido a ninguna ley, ni siquiera a la de la razón. Esto le parece una limitación inadmisible del albedrío divino. Las cosas son como son, incluso verdaderas o buenas, *porque Dios quiere;* si Dios quisiera que el matar fuese bueno, o que 2 y 2 fuesen 19, lo serían —llegarán a decir los continuadores del ockamismo—. Ockam es voluntarista, y no admite nada por encima de la voluntad divina, ni aun la razón. «A partir de este momento, la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, en una vertiginosa carrera, en la cual el *lógos*, que comenzó por ser esencia de Dios, va a terminar por ser simplemente esencia del hombre. Es el momento, en el siglo XIV, en que Ockam va a afirmar, de una manera textual y taxativa, que la esencia de la Divinidad es arbitrariedad, libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos.» «En el momento en que el nominalismo de Ockam ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas adentro* del hombre, una determinación suya puramente humana, y no esencia de la Divinidad, en este momento queda el espíritu humano segregado también de esta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo» (Zubiri: *Hegel y el problema metafísico*).

Si Dios no es razón, la razón humana no puede ocuparse de él. La Divinidad deja de ser el gran tema teórico del hombre al acabar la Edad Media, y esto lo separa de Dios. La razón se vuelve a aquellos objetos a los que es adecuada, allí donde puede alcanzar. ¿Cuáles son estos? Ante todo, el hombre mismo; en segundo lugar, el mundo, cuya maravillosa estructura se está descubriendo entonces: estructura no solo racional, sino matemática. El conocimiento simbólico a que nos ha llevado el nominalismo se adapta a la índole matemática de la naturaleza. Y este mundo independiente de Dios —de quien recibió su impulso creador, pero que no tiene que conservarlo—, se convierte en el otro gran objeto a que se vuelve la razón humana, al hacerse inaccesible la Divinidad. El hombre y el mundo son los dos gran-

des temas: por esto el humanismo y la ciencia de la naturaleza, la física moderna, van a ser las dos magnas ocupaciones del hombre renacentista, que se encuentra alejado de Dios.

Vemos, pues, cómo la historia entera de la filosofía medieval, tomada en sus tres cuestiones más hondas, la de la creación, la de los universales y la de la razón, conduce unitariamente a esta nueva situación en la que va a encontrarse la metafísica moderna.

III. LOS FILÓSOFOS MEDIEVALES

La filosofía medieval comienza propiamente en el siglo IX. Como vimos, el pensamiento anterior era simplemente una labor de acumulación y conservación de la cultura clásica y de la especulación patrística, sin originalidad ni grandes posibilidades propias. Falta, además, toda la organización suficiente del estudio filosófico, que solo va a aparecer en las *escuelas* que surgen a comienzos del siglo IX, especialmente en Francia, en torno a la corte de Carlomagno; es lo que se llama el renacimiento carolingio. De estas escuelas, formadas con maestros de todos los países de Europa, y especialmente franceses, ingleses e italianos, va a surgir, en el reinado de Carlos el Calvo, el primer brote importante de la filosofía en la Edad Media, en torno a la figura del pensador inglés Juan Escoto Eriúgena.

1. *Escoto Eriúgena*

Juan Escoto Eriúgena procedía de las Islas Británicas, probablemente de Irlanda, donde se había conservado, más que en parte alguna, el conocimiento de la cultura clásica, e incluso de la lengua griega. Pero su actividad intelectual se ejercitó principalmente en Francia, en la corte de Carlos el Calvo, adonde llegó a mediados del siglo IX. Encontramos ya en Escoto Eriúgena el primer ejemplo de la influencia inglesa en la cultura de Europa. Por lo general, muchas ideas y movimientos intelectuales europeos proceden de Inglaterra; pero no se desarrollan en su país de origen, sino en el Continente, y luego desde él vuelven a pasar a la Gran Bretaña, que sufre nuevamente su influencia. Así ocurre con la Escolástica, y más tarde con las ciencias naturales, que tienen un comienzo en Rogerio Bacon y luego se desarrollan en Francia e Italia para volver a florecer en Inglaterra en el siglo XVII; y luego acontece algo semejante con la Ilustra-

ción, de inspiración británica también, pero desarrollada en Francia y en los países germánicos, siguiendo las huellas del empirismo sensualista y del deísmo de los filósofos ingleses; y, por último, un fenómeno análogo presenta la propagación del romanticismo, que nace en las Islas a fines del siglo XVIII, determina su florecimiento en Alemania y en el resto del Continente y tiene luego otro importante brote en Inglaterra.

Escoto Eriúgena está muy influido por la mística neoplatónica, especialmente por el escritor anónimo que se tomó por Dionisio Areopagita, el primer obispo de Atenas, y conocido hoy con el nombre de Pseudo-Dionisio. Escoto tradujo sus obras del griego al latín, y con esto aseguró su suerte y un enorme influjo en el pensamiento medieval. El éxito de Escoto Eriúgena fue muy grande. Lo impulsaron a escribir contra la idea de la predestinación, que algunos herejes ponían muy en boga, y compuso su tratado de *De praedestinatione,* que pareció excesivamente atrevido y fue condenado. Su obra capital es el tratado *De divisione naturae.*

El propósito de Escoto Eriúgena es siempre estrictamente ortodoxo; ni siquiera imagina que pueda caber discrepancia entre la filosofía verdadera y la religión revelada; la razón es quien interpreta lo que nos revelan los textos sagrados, y nada más. Hay una identidad entre filosofía y religión, cuando son ambas verdaderas: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.* Escoto pone en primer lugar la revelación en sentido riguroso, la autoridad de Dios; pero hay otras autoridades: la de los Padres de la Iglesia y comentaristas sagrados anteriores, y *esta* se ha de subordinar a la razón, que ocupa el segundo lugar, después de la palabra divina.

La metafísica de Escoto Eriúgena se expone en su *De divisione naturae.* Esta división supone una serie de emanaciones o *participaciones* por las cuales nacen todas las cosas del único ente verdadero, que es Dios. En este proceso hay cuatro etapas:

1.ª La naturaleza creadora y no creada *(natura creans nec creata),* es decir, Dios en su primera realidad. Es incognoscible, y solo cabe acerca de él la teología negativa, que puso tan en favor el Pseudo-Dionisio Areopagita.

2.ª La naturaleza creadora y creada *(natura creans creata),* esto es, Dios en cuanto contiene las causas primeras de los entes. Al conocer en sí estas causas, Dios se crea y se manifiesta en sus *teofanías.*

3.ª La naturaleza creada y no creadora *(natura creata nec creans):* los seres creados en el tiempo, corporales o espirituales, que son simples manifestaciones o teofanías de Dios. Escoto

Eriúgena, que es realista extremado, afirma la anterioridad del género respecto de la especie, y de esta respecto del individuo.

4.ª La naturaleza ni creada ni creadora *(natura nec creata nec creans)*, esto es, Dios como término del universo entero. El fin de todo movimiento es su principio; Dios vuelve a sí mismo, y las cosas se deifican, se resuelven en el todo divino (θέωσις).

Juan Escoto presenta una metafísica interesante, que toca de un modo agudo varios problemas capitales de la Edad Media y significa la primera fase de la Escolástica. Pero su doctrina es peligrosa y propensa, naturalmente, al panteísmo. Esta acusación de panteísmo, mejor o peor fundada, se va a lanzar durante la Edad Media contra numerosos pensadores; y no se olvide que en la mayoría de los casos estos estaban muy lejos de profesar el panteísmo deliberadamente, aunque sus doctrinas —o a veces solo sus fórmulas— se inclinaran a él. Escoto Eriúgena llega a un monopsiquismo humano, consecuencia de su realismo extremado; aparece aquí también otro de los peligros que va a amenazar en distintas formas a la Escolástica. Se encuentran, pues, en el primer pensador medieval importante los rasgos que van a caracterizar positivamente a la época y las dificultades con que ha de tropezar.

DE ESCOTO ERIÚGENA A SAN ANSELMO.—El siglo X es un siglo terrible para la Europa occidental: por todas partes luchas e invasiones; los normandos atacan, devastan y saquean; el florecimiento carolingio y de todo el siglo IX desaparece, y las escuelas quedan en situación difícil; el pensamiento medieval se recluye en los claustros, y desde entonces va a adquirir el carácter monacal que ha de gravitar largamente sobre él; la Orden benedictina se convierte en la principal depositaria del saber teológico y filosófico. Escasean las grandes figuras. La de mayor interés es la del monje Gerberto.

Gerberto de Aurillac adquirió una formación intelectual completísima, principalmente en España, donde entró en contacto con las escuelas árabes, profesó en Reims y en París, fue abad, arzobispo y, por último, Papa, con el nombre de Silvestre II. Murió en 1003. Gerberto no es un filósofo original; especialmente fue lógico y moralista, y, sobre todo, fue el centro de un núcleo intelectual que había de adquirir mayor desarrollo en el siglo XI.

En esta centuria está en gran favor el realismo extremo de que hemos hablado, que tiene un representante notable en Odón de Tournai, ciudad donde tuvo una escuela muy frecuentada. Odón aplicó su realismo, principalmente, a la interpretación del pecado original y al problema de la creación de las almas de los niños; solo se trataría, según él, de la aparición de nuevas

propiedades individuales, accidentales, en la sustancia humana única.

Frente a este realismo aparece la sentencia de los *nominales*, la *sententia vocum*, que afirma que los universales son *voces*, no *res*. El principal de ellos es Roscelino de Compiègne, que enseña en Francia, Inglaterra y Roma, a fines del siglo XI. El naciente nominalismo apenas sobrevivió a Roscelino; solo reaparece, sobre distintos supuestos, en los últimos siglos de la Edad Media.

2. *San Anselmo*

PERSONALIDAD.—San Anselmo nació en 1033 y murió en 1109 Era piamontés, de Aosta, y como miembro de la comunidad cristiana medieval, de la comunidad europea que se empezaba a formar, no limitó su vida y actividad al país de origen, sino que vivió, sobre todo, en Francia y en Inglaterra. Primero fue a Normandía, a la abadía del Bec, y allí pasó largos años, los mejores y más importantes. Fue prior y luego abad del Bec, y por último fue nombrado arzobispo de Canterbury, en 1093, y allí permaneció hasta su muerte. La vida entera de San Anselmo estuvo destinada al estudio y a la vida religiosa, y en su última época al mantenimiento de los derechos del poder espi ritual de la Iglesia, amenazados entonces vivamente.

San Anselmo es el primer gran filósofo medieval después del comienzo de Escoto Eriúgena. En rigor, el fundador de la Escolástica, que en él adquiere ya su perfil definido. Pero, por otra parte, San Anselmo está inmerso en la tradición patrística, de ascendencia agustiniana y platónica o, más aún, neoplatónica. No aparecen en él todavía las fuentes —distintas de la Patrística— que van a influir tan fuertemente en la Escolástica posterior: los árabes y —a través de ellos— Aristóteles. San Anselmo es un fiel agustiniano; en el prefacio de su *Monologion* escribe: *Nihil potui invenire me dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.* Tiene presente su conformidad constante con los Padres, y con San Agustín especialmente. Pero, por otra parte, se encuentran ya en San Anselmo las líneas generales que han de definir la Escolástica, y su obra constituye una primera síntesis de ella. La filosofía y la teología de la Edad Media guardan, pues, la huella profunda de su pensamiento.

Sus obras son bastante numerosas. Muchas de interés predominantemente teológico; numerosas cartas llenas de sustancia doctrinal; las que más importan para la filosofía —escritos breves todos ellos— son el *Monologion (Exemplum meditandi*

de ratione fidei) y el *Proslogion,* que lleva como primer título la frase que resume el sentido de su filosofía entera: *Fides quaerens intellectum;* además, la respuesta al *Gaunilonis liber pro insipiente,* el *De veritate* y el *Cur Deus homo.*

Fe y razón.—La obra teológica —y filosófica— de San Anselmo está orientada, sobre todo, hacia las demostraciones de la existencia de Dios. Esto es lo que tiene más relieve en sus escritos y está más estrechamente asociado a su nombre. Pero es menester interpretar estas pruebas dentro de la totalidad de su pensamiento.

San Anselmo parte de la fe; las demostraciones no se dirigen a sustentar la fe, sino que están soportadas por ella. *Credo ut intelligam* es su principio. En el *Proslogion,* su obra capital, escribe: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* San Anselmo cree para entender, no a la inversa. Pero no se trata tampoco de algo aparte de la fe; es la fe misma la que tiende a saber: la fe que busca la intelección; y esta necesidad emerge del carácter interno de la fe. San Anselmo distingue entre una fe viva, que obra, y una fe muerta, ociosa; la fe viva se funda en un amor o *dilectio,* que es quien le da vida. Este amor hace que el hombre, alejado por el pecado de la faz de Dios, esté ansioso de *volver* a ella. La fe viva quiere contemplar la faz de Dios; quiere que Dios se *muestre* en la luz, en la verdad; busca, por tanto, al *verdadero Dios;* y esto es *intelligere,* entender. «Si no creyera, no entendería», añade San Anselmo; es decir, sin fe, o sea *dilectio,* amor, no podría llegar a la verdad de Dios. Tenemos aquí la más clara resonancia del *non intratur in veritatem nisi per caritatem* de San Agustín, que tal vez solo se comprende plenamente desde San Anselmo.

Vemos, pues, que a la religión de San Anselmo le pertenece de un modo especial la teología; pero no el *éxito* de esta última. «El cristiano —dice textualmente— debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe, o, si no puede entender, apartarse de la fe. Sino que cuando puede llegar a la inteligencia, se complace; pero cuando no puede, cuando no puede comprender, venera» (Epístola XLI). Esta es, claramente definida, la situación de San Anselmo, de la que brota toda su filosofía.

El argumento ontológico.—San Anselmo, en el *Monologion,* da varias pruebas de la existencia de Dios; pero la más importante es la que expone en el *Proslogion,* y que suele llamarse desde Kant el argumento ontológico. Esta prueba de la existencia divina ha tenido una resonancia inmensa en toda la historia de la filosofía; ya en tiempos de San Anselmo, un monje lla-

mado Gaunilón la atacó, y su autor replicó a sus objeciones; después, las opiniones se han dividido, y la interpretación del argumento ha diferido. San Buenaventura está cerca de él; Santo Tomás lo rechaza; Duns Escoto lo acepta, modificándolo; Descartes y Leibniz se sirven de él, con ciertas alteraciones; luego, Kant, en la *Crítica de la razón pura,* establece su imposibilidad, de un modo al parecer definitivo; pero después Hegel la replantea en términos distintos, y más tarde aparece estudiado profundamente en Brentano y, sobre todo, en el P. Gratry, en el siglo XIX. Hasta hoy, el argumento ontológico es un tema central de la filosofía, porque no se trata en él solo de una simple argumentación lógica, sino de una cuestión en la que va implicada la metafísica entera. Esta es la razón de la singular fortuna de la prueba anselmiana.

No podemos entrar aquí detalladamente en la interpretación del argumento [1]. Bastará con indicar de un modo breve lo esencial de su sentido. San Anselmo parte de Dios, de un Dios oculto y que no se manifiesta al hombre caído. El punto de partida es religioso: la fe del hombre hecho para ver a Dios y que no lo ha visto. Esta fe busca comprender, hacer una teología: *fides quaerens intellectum;* pero aún no aparece la necesidad ni la posibilidad de *demostrar* la existencia de Dios; San Anselmo invoca el Salmo 13: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus;* dijo el insensato en su corazón: no hay Dios. Ante esta negación es cuestión por vez primera la existencia de Dios, y tiene sentido la prueba, que carece de él sin el insensato. Y San Anselmo formula su célebre prueba en estos términos: el insensato, al decir que no hay Dios, entiende lo que dice: si decimos que Dios es el ente tal que no puede pensarse mayor, también lo entiende; por tanto, Dios está en su entendimiento; lo que niega es que, además, esté *in re,* lo haya en realidad. Pero si Dios existe solo en el pensamiento podemos pensar que existiera también en la realidad, y esto es más que lo primero. Por tanto, podemos pensar algo mayor que Dios, si este no existe. Pero está en contradicción con el punto de partida, según el cual Dios es tal que no puede pensarse mayor. Luego Dios, que existe en el entendimiento, tiene que existir también en realidad. Es decir, si solo existe en el entendimiento, no cumple la condición necesaria; por tanto, no es de Dios de quien se habla.

En rigor, la prueba de San Anselmo muestra que no se puede negar que haya Dios. Y consiste en oponer a la negación del *insensato* el *sentido* de lo que dice. Lo que dice el insensato no lo entiende, y por eso precisamente es insensato; no piensa

[1] Véase mi libro *San Anselmo y el insensato (Obras,* IV).

en Dios, y su negación es un equívoco; *no sabe lo que dice,* y en eso consiste la insensatez. Si se piensa, en cambio, con plenitud lo que es Dios, se ve que no puede no existir. Por eso San Anselmo opone a la insensatez la interioridad, la vuelta a sí mismo, según el ejemplo agustiniano. La entrada en sí mismo hace que el hombre, al encontrarse a sí propio, encuentre a Dios, a imagen y semejanza del cual está hecho. El argumento ontológico es, pues, una apelación al sentido íntimo, al fondo de la persona, y se funda concretamente en la negación del insensato.

Este encuentro con Dios en la intimidad de la mente abre el cauce libre a la especulación de San Anselmo; por esta vía va a transcurrir el pensamiento medieval de la época siguiente.

3. *El siglo XII*

Después de San Anselmo, la Escolástica queda constituida. Hay un repertorio de cuestiones dentro de las que se va a mover luego, y aparece el cuerpo de doctrina que se podrá llamar el «bien común» de la Edad Media o la «síntesis escolástica», y que prepara las grandes obras de conjunto del siglo XIII, en especial la *Suma teológica* de Santo Tomás. Al mismo tiempo adquiere fijeza el mundo de ideas del Occidente europeo; los grupos históricos que habrán de componer Europa van alcanzando su consistencia. En todo el siglo XII la organización social de la Edad Media camina hacia su consolidación, que llegará a su plenitud en la centuria siguiente. Las escuelas se convierten en centros intelectuales importantes, que pronto conducirán a la creación de las Universidades. El núcleo principal de la filosofía en este tiempo es Francia; sobre todo las escuelas de Chartres y de París. Luego, la fundación de la Universidad parisiense, el foco intelectual más importante de toda la Edad Media, establecerá definitivamente en París la sede capital de la Escolástica.

En el siglo XII, la cuestión de los universales se plantea con todo rigor; en general, domina el realismo; pero hay una serie de intentos de oponerse a su extremismo, que se acercan a la solución moderada que impondrá Santo Tomás. La influencia árabe y judía se hace sentir en la Escolástica de un modo intenso, y con ella la de Aristóteles, casi desconocido hasta entonces en sus propias obras. Esta fermentación intelectual determina también la aparición de direcciones teológicas heterodoxas, en especial panteístas, y el dualismo resurge en las herejías de los albigenses y cátaros. Por último, la mística alcanza un gran

florecimiento y se presenta con un carácter especulativo. Todas estas tendencias, al llegar a su pleno desarrollo, producirán el momento culminante de la filosofía medieval, desde Rogerio Bacon hasta el maestro Eckehart y desde San Buenaventura hasta Santo Tomás de Aquino.

La escuela de Chartres.—Fue fundada por Fulberto, obispo de Chartres, que murió a comienzos del siglo XI, pero alcanzó su verdadera importancia en el XII, como núcleo de tendencia platónica y realista. De los más interesantes pensadores de este grupo son Bernardo y Thierry de Chartres, hermanos, que fueron cancilleres de la escuela. Sus doctrinas son conocidas principalmente por las obras de su discípulo inglés Juan de Salisbury. Consideran que solo las realidades universales merecen el nombre de entes; las cosas sensibles individuales no son más que sombras. Bernardo distinguía tres tipos de realidades: Dios, la materia, sacada de la nada por la creación, y las ideas, formas ejemplares por las que están presentes a la mente divina los posibles y los existentes. La unión de las ideas con la materia produce el mundo sensible. La fuerte influencia platónica es visible en este realismo extremado.

Discípulo de Bernardo, canciller después que él y antes que Thierry, fue Gilberto de la Porrée (Gilbertus Porretanus), que llegó a ser obispo de Poitiers. Gilberto se opone al realismo de la escuela de Chartres; evita todo peligro de panteísmo, al distinguir las ideas divinas de sus copias, que son las formas nativas inherentes a las cosas sensibles. Los universales no son las ideas, sino *imágenes* de las ideas. La mente compara las esencias semejantes y hace una unión mental; esta forma común es el universal, género o especie. De Gilberto de la Porrée arranca, por tanto, el primer esbozo de la solución del siglo XIII.

Otros pensadores importantes, relacionados con la escuela de Chartres, son Guillermo de Conches y el ya citado Juan de Salisbury, filósofo agudo e interesante, que escribió dos obras principales: *Metalogicus* y *Polycraticus*. Aparte de este grupo, pero en relación y polémica con él, se encuentran varios adversarios de las soluciones realistas extremas, que elaboran diversas teorías para resolver el problema de los universales, partiendo de la existencia de los individuos y considerando los géneros y especies como distintos *aspectos* de aquellos. Entre estos filósofos merecen citarse el inglés Adelardo de Bath y el flamenco Gautier de Mortagne, autores de la teoría de los *respectus*, de los *status* y, por último, de la *collectio*, cuyo sentido general puede inferirse fácilmente de sus nombres.

Abelardo.—La figura de Abelardo, dialéctico batallador y apasionado; las historias de sus amores con Eloísa, de su muti-

lación y de su vida agitada, hasta su muerte, son sobrado conocidas. Incluso, partiendo de estos datos ciertos, se ha intentado reconstruir una imagen de un Abelardo librepensador y antiescolástico, que la investigación moderna ha demostrado inexistente. Nació cerca de Nantes, en 1079, de una familia de guerreros que gustaba de hacer algunos estudios antes de seguir la carrera de las armas; Abelardo lo hizo así; pero las letras lo ganaron, y en ellas se quedó siempre; su espíritu combativo se aplicó a la dialéctica y a las polémicas con sus maestros sucesivos. Frecuentó la escuela de Roscelino; luego, la de Guillermo de Champeaux; después fundó una escuela en Melun, y la trasladó más tarde a Corbeil. Años después vuelve a París, estudia teología con Anselmo de Laon, y enseña con éxito inmenso. Según una carta de un contemporáneo, los discípulos acudían de todos los puntos de Francia, de Flandes, de Inglaterra, de Suabia. Después de esta gloria vinieron las desgracias, y Pedro Abelardo se hizo religioso y llevó su agitación y su doctrina por diversos monasterios, hasta morir en 1142.

Abelardo era un espíritu apasionado y refinado. Su cultura es profunda y comprensiva; se ha considerado que en él, y en todo el siglo XII, hay como una anticipación del Renacimiento. Escribió una gran obra de teología, de la que se conserva una *Introductio ad theologiam;* su famoso libro *Sic et non*, en el que reúne autoridades teológicas y bíblicas aparentemente contradictorias, para buscar conciliación; otra obra, esta filosófica, *Scito te ipsum seu Ethica;* una *Dialectica* y otros varios escritos.

Pedro Abelardo establece relaciones precisas entre la filosofía y la religión. No se pueden demostrar y conocer experimentalmente los misterios; solo se pueden entender o creer según analogías y semejanzas. A pesar de esto, tiende en la práctica a interpretar diversos dogmas, por ejemplo, el de la Trinidad, y cayó en errores que fueron condenados. Respecto a la cuestión de los universales critica primero el «nominalismo» de Roscelino; pero luego ataca sobre todo a Guillermo de Champeaux, a causa de sus doctrinas realistas extremadas. Según Abelardo, el intelecto aprehende las semejanzas de los individuos mediante la abstracción; el resultado de esta abstracción, fundada siempre en la imaginación, porque el conocimiento empieza por lo individual y sensible, es el universal; este no puede ser cosa, *res*, porque las cosas no se predican de los sujetos, y los universales, sí; pero tampoco es una simple *vox*, sino un *sermo*, un *discurso* que tiene relación con el contenido real, un verdadero *nomen*, en el sentido riguroso en que equivale a *vox significa-*

tiva. La teoría de los *sermones* se aproxima a lo que después había de ser el conceptualismo.

Abelardo, por tanto, sin tener una importancia doctrinal comparable a la de Escoto Eriúgena o de San Anselmo, ejerció un influjo personal extraordinario en las escuelas, y tocó agudamente muchas cuestiones importantes. Su actividad preparó el apogeo de París como centro escolástico y la plenitud filosófica y teológica del siglo XIII.

Los VICTORINOS.—La abadía agustina de San Víctor se convierte, en el siglo XII, en uno de los centros intelectuales más importantes de la cristiandad. Ante todo, es un núcleo místico; pero de una mística que no excluye el saber racional, incluso de las ciencias profanas, sino que lo forma enérgicamente. La abadía de San Víctor cultiva de un modo intenso la filosofía y la teología; la profunda espiritualidad religiosa de los Victorinos está sostenida por un saber riguroso y amplio. La sistematización de la Escolástica da un paso más en la obra de los pensadores de San Víctor, sobre todo Hugo y Ricardo.

HUGO DE SAN VÍCTOR, el principal de ellos, es autor de una obra comprensiva y sintética, titulada *De sacramentis,* que es ya una Suma teológica, más completa y perfecta que el intento de Abelardo. Hugo recomienda que se aprendan todas las ciencias, sagradas y profanas; cree que se apoyan y fortalecen mutuamente, y que todas son útiles. Distingue cuatro ciencias: la ciencia teórica, investigadora de la verdad; la ciencia práctica o moral; la mecánica, saber de las actividades humanas, y la lógica, ciencia de la expresión y la discusión. Hugo recomienda especialmente el estudio de las siete artes liberales, el *trivium* y el *quadrivium,* y las considera inseparables.

En el problema de los universales y del conocimiento, Hugo de San Víctor utiliza también la teoría de la abstracción, de origen aristotélico, antes de la gran influencia de Aristóteles en el siglo XIII. La historia del mundo le parece ordenada en torno a dos momentos capitales, la creación del mundo y su restauración mediante Cristo encarnado y los sacramentos; la obra de la restauración es objeto principal de la Escritura; pero la creación es estudiada por las ciencias profanas. De este modo se unen para Hugo las dos clases de ciencias. La filosofía de Hugo está fuertemente teñida de agustinismo; afirma como primer conocimiento el de la existencia propia y el del alma, distinta del cuerpo. Es otra filosofía de la intimidad como, por otra parte, corresponde a su orientación mística ortodoxa.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, discípulo de Hugo, reproduce y continúa, con originalidad, el pensamiento de su maestro. Escribió un *Liber excerptionum* y el *De Trinitate.* Se ocupó de las prue-

bas de la existencia de Dios, rechazando las apriorísticas e insistiendo especialmente en la base sensible y de observación. En Ricardo se da también la unión estrecha entre la mística y el pensar racional que culminará en la mística especulativa de Eckehart.

El conocimiento de Dios y el del hombre se esclarecen mutuamente. Al hombre lo conocemos mediante la experiencia, y lo que en él hallamos nos sirve de punto de apoyo para inferir —*mutatis mutandis*— algunas determinaciones del ente divino; y a la inversa, lo que el raciocinio nos enseña acerca de la Divinidad se aplica a conocer en su ser más profundo al hombre, imagen suya. Acaso Ricardo de San Víctor sea el filósofo que más técnica y agudamente ha usado este método intelectual que consiste en contemplar alternativamente, con los diversos medios adecuados, la realidad divina y su imagen humana. Por esto, su *De Trinitate* es una de las aportaciones medievales más interesantes a la teología y a la antropología, al mismo tiempo.

Una relación estrecha con la mística tiene la gran figura del cristianismo en el siglo XII: San Bernardo de Claraval (Clairvaux). Es él quien anima e inspira la Orden del Císter, fundada a fines del siglo anterior, para hacer más rigurosa y ascética la observancia de Cluny. El espíritu cisterciense fue de una austeridad extrema, como la vida misma de San Bernardo. Es conocido su espíritu de ardiente religiosidad y su capacidad de dirección sobre los hombres. Concede sus derechos a la filosofía, pero en él predomina la mística, que tiene en San Bernardo uno de sus primeros representantes medievales.

Entre los teólogos que hacen de la filosofía un uso solo instrumental, el más interesante es Pedro Lombardo, llamado por excelencia el *magister sententiarum*, que fue obispo de París y murió en 1164. Sus *Libri IV sententiarum* han sido durante toda la Edad Media un repertorio teológico comentado innumerables veces en toda la Escolástica posterior.

LAS HEREJÍAS DEL SIGLO XII.—Esta centuria, tan llena de actividad intelectual, no pudo mantenerse libre de corrientes heterodoxas en teología, que tuvieron conexión con orientaciones filosóficas al margen de la línea general de la Escolástica. En este sentido se puede afirmar, como hace Maurice de Wulf, que estas filosofías son «anti-escolásticas»; pero no se olvide que se mueven en el mismo ámbito de problemas que la Escolástica, y que juntamente por eso aparecen sus soluciones como discrepantes y se mantiene viva la polémica durante toda la Edad Media. Estas herejías versan principalmente sobre unos cuantos puntos debatidos en particular: el ateísmo —infrecuente en su forma rigurosa—, el panteísmo, el materialismo, la eternidad del

mundo. Estos son los puntos más controvertidos sobre los que va a actuar después la filosofía árabe y que tendrán repercusiones heterodoxas hasta el final de la Edad Media.

En el siglo XII aparecen, sobre todo en Francia y en algunos puntos de Italia, dos movimientos heréticos distintos, pero emparentados: los albigenses (del Albi) y los cátaros. Son conocidas las luchas violentas que suscitaron estas herejías, a la vez que la intensa labor teológica y de predicación que determinaron, y que culminó en la fundación de la Orden dominicana por Santo Domingo de Guzmán. Estas herejías admiten un cierto dualismo del bien y del mal, opuesto este último a Dios, con independencia. Esto equivalía a la negación del monoteísmo cristiano, y además la herejía tenía consecuencias morales. *Cátaros* quiere decir *puros;* los *perfectos* llevan una vida especialmente austera y constituyen un clero particular; esta contraposición de un modelo difícil y una mayoría incapaz de tal perfección llevó a un grave inmoralismo. La represión del movimiento albigense, a comienzos del siglo XIII, fue durísima y se terminó después de varias «cruzadas», con la consiguiente desolación de las comarcas afectadas por la lucha. La herejía de los cátaros era especialmente peligrosa, porque su materialismo, que negaba la espiritualidad y la inmortalidad del alma, contradecía a la vez los dogmas católicos y el fundamento mismo de la ética cristiana.

Por otra parte, hay una serie de movimientos que se aproximan más o menos al *panteísmo*. Las ideas neoplatónicas del monismo y la emanación están en boga. Así, en Bernardo de Tours, autor de un libro llamado *De mundi universitate*. Más importancia tiene la secta de Amaury de Bènes. Según Amaury, todo es uno, porque todo es Dios: *Omnia unum, quia quidquid est est Deus*. El ser de todas las cosas está fundado en el ser divino; hay, pues, una inmanencia de la Divinidad en el mundo. El hombre es una manifestación o aparición de Dios, como Cristo mismo. Estas ideas provocaron gran agitación, y encontraron resonancias (Joaquín de Floris) y oposición viva. Otro representante de las tendencias panteístas fue David de Dinant, que distingue entre Dios, las almas y la materia; pero que supone una unidad numérica y considera a Dios como una materia idéntica. En 1215, el cardenal Roberto de Courçon prohibió la lectura en la Universidad de París de las obras de física y metafísica de Aristóteles, recién conocidas, juntamente con los escritos de David de Dinant, de Amaury y de un cierto Mauricio de España. En esta condenación de Aristóteles, junto con los representantes de las tendencias panteístas, tan ajenas a su pensamiento, hay que ver la confusión de las doctrinas aristotélicas, aún mal conoci-

das, con las de algunos comentaristas árabes. La influencia de Averroes, sobre todo, determinará más tarde un movimiento poco ortodoxo, que es el que se conoce con el nombre de averroísmo latino.

4. *Las filosofías orientales*

Al mismo tiempo que se desarrolla la filosofía en Occidente, se origina un movimiento semejante en los pueblos orientales, concretamente entre los árabes y judíos. No se trata en ningún caso de una filosofía original y autónoma, árabe o hebrea, ni tampoco de una especulación cerrada, sin contacto con los cristianos. En primer lugar, el impulso procede ante todo de los griegos, principalmente de Aristóteles y de algunos neoplatónicos. Por otra parte, el cristianismo influye decisivamente en el pensamiento musulmán y judío; en el caso del mahometismo, la influencia se extiende a la misma religión; en rigor, se podría considerar el Islam como una herejía judeo-cristiana, que aparece en virtud de las relaciones de Mahoma con judíos y cristianos; los dogmas musulmanes se formulan negativamente, con aire polémico, contra la doctrina de la Trinidad, por ejemplo, cuya influencia acusan: «No hay más Dios que Alá; no es hijo ni padre, ni tiene semejante.» Aquí se advierte tanto la polémica contra el politeísmo árabe primitivo como contra el dogma trinitario. A la inversa, la filosofía de los árabes y judíos es conocida por los escolásticos cristianos, e influye fuertemente en ellos. Además, el conocimiento de Aristóteles hizo que la filosofía oriental se adelantara respecto a la de los cristianos, y en el siglo XII ha alcanzado ya su madurez, que en Europa no se conseguirá hasta la centuria siguiente. Pero, sobre todo, el gran papel de los árabes y judíos ha sido la transmisión del pensamiento aristotélico; son sobre todo los árabes españoles los que traen a los países occidentales los textos del gran griego, y esta aportación es la que caracteriza la época de plenitud de la Escolástica. Tanto desde este punto de vista transmisor como desde el de la actividad filosófica, corresponde a la España árabe el primer puesto en la Edad Media.

A) La filosofía árabe

Su carácter.—Los árabes conocen a Aristóteles bajo el imperio de los Abasíes, en el siglo VII, por medio de los sirios. La fuente es indirecta. Los textos aristotélicos se traducen —no siempre bien— del griego al siriaco, del siriaco al árabe, y a

veces se intercala el hebreo. Estas traducciones árabes, indirectísimas, son las que a su vez se vierten al latín y llegan al conocimiento de los escolásticos: algunas veces se traducen primero al romance y luego al latín; en otras ocasiones, en cambio, se posee algún texto griego y la versión latina es directa. Además, los árabes conocen con frecuencia un Aristóteles desfigurado por los comentaristas neoplatónicos; pero, de todos modos, en lo que se ha llamado el *sincretismo árabe* entra en amplia proporción el elemento aristotélico. Los árabes fueron los grandes comentadores de Aristóteles en la Edad Media, sobre todo Averroes.

La filosofía árabe es también una *escolástica musulmana*. La interpretación racional del Corán es el tema principal de ella, y las relaciones entre la religión y la filosofía guardan paralelismo con las de Occidente. Otro tanto ocurre con la filosofía judía, y de ese modo, en torno a las tres religiones, se forman tres escolásticas, de desigual importancia, que se influyen recíprocamente.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES EN ORIENTE.—La especulación árabe comienza alrededor del centro intelectual de Bagdad. En el siglo IX hay una primera gran figura, a la vez que Escoto Eriúgena en Occidente: Alkindi. En el siglo siguiente vive otro pensador más importante, muerto hacia 950: Alfarabi; este no se limita a la traducción, sino que se consagra principalmente al comentario de Aristóteles, e introduce la teoría del intelecto agente, como forma separada de la materia, que había de tener tanta importancia en la filosofía musulmana, y la distinción entre la esencia y la existencia. Después aparece Avicena (Ibn Sina), que vivió del 980 al 1037. Fue filósofo, teólogo y uno de los médicos más famosos del mundo islámico y de toda la Edad Media. Tuvo una extraña precocidad, y su vida fue agitada y ocupada por cargos públicos y placeres, a pesar de lo cual dejó una copiosa obra. Su obra más importante, *Al-Sifa* (la Curación), es una Suma de su filosofía, de inspiración fuertemente aristotélica. También escribió *Al-Naŷat* (la Salvación) y otros muchos tratados. En la Edad Media influyó mucho la llamada *Metafísica de Avicena*, de la que proceden gran parte de las ideas de los escolásticos cristianos. Avicena recogió la distinción entre esencia y existencia, que en sus manos adquirió gran importancia; introdujo la noción de intencionalidad, tan fecunda en nuestro tiempo, y dejó una huella hondísima en toda la filosofía posterior, muy particularmente en Santo Tomás.

Frente a este grupo de filosofías aparece entre los árabes un movimiento teológico ortodoxo, enlazado con la mística del *sufismo*, influido fuertemente por el cristianismo (véase Asín: *El Islam cristianizado*) y por corrientes indias neoplatónicas. El

más importante de estos teólogos es Algazel, autor de dos libros titulados *La destrucción de los filósofos* y *La renovación de las ciencias religiosas.* Algazel es un místico ortodoxo, no panteísta, a diferencia de otros árabes que aceptan las teorías de la emanación.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES ESPAÑOLES.—Desde el siglo X al XIII, la España árabe es un centro intelectual importantísimo. Córdoba es el núcleo capital de ese florecimiento. Mientras la filosofía oriental va decayendo, en España está en auge, y significa la rama española una continuación de la que culmina en Avicena. Desde fines del siglo XI, y en todo el XII, aparecen en Occidente varios grandes pensadores musulmanes: Avempace (Ibn Badja), que murió en 1138; Aben Tofail (1100-1185) y, sobre todo, Averroes.

Averroes (Ibn Rochd o Ibn Rušd) nació en Córdoba en 1126 y murió en 1198. Fue médico, matemático, jurisconsulto, teólogo y filósofo; tuvo el cargo de juez y estuvo en favor y en desgracia, según las épocas. Averroes es el comentador por excelencia durante toda la Edad Media: *Averrois, che'l gran comento feo,* dice Dante en la *Divina Comedia.* También escribió tratados originales. Hay varios puntos en los que el pensamiento de Averroes tuvo una gran influencia en los siglos siguientes.

En primer lugar, la eternidad del mundo y, por tanto, de la materia y del movimiento. La materia es una potencia universal, y el primer motor extrae las fuerzas activas de la materia; este proceso se realiza eternamente, y es la causa del mundo sensible y material. En segundo lugar, Averroes cree que el intelecto humano es una forma inmaterial, eterna y única; es la última de las inteligencias planetarias y una sola para la especie; es, por tanto, impersonal; los diferentes tipos de unión del hombre con el intelecto universal determinan las diferentes clases de conocimiento, desde el sensible hasta la iluminación de la mística y de la profecía. Por esta razón la conciencia individual se desvanece, y solo permanece la específica; Averroes niega la inmortalidad personal; solo perdura el intelecto único de la especie. La eternidad del movimiento y la unidad del intelecto humano son los dos puntos en que aparece el averroísmo latino en el seno de la filosofía occidental. Por último, Averroes establece un sistema de relaciones entre la fe y el saber. Distingue tres clases de espíritus: los hombres de demostración, los hombres dialécticos, que se contentan con razonamientos probables, y los hombres de exhortación, satisfechos con la oratoria y las imágenes. El Corán tiene diversos sentidos, según la profundidad con que se lo interpreta, y por eso sirve para todos los hombres. Esta idea da origen a la famosa teoría de

la *doble verdad,* que dominó en el averroísmo latino, según la cual una cosa puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía, o a la inversa.

B) La filosofía judía

La filosofía judía se desarrolla en la Edad Media bajo el influjo de los árabes, especialmente en España. También los siglos XI y XII son los de mayor florecimiento. El carácter general de la filosofía judía es semejante al de la árabe, de la cual, en definitiva, procede, con aportaciones neoplatónicas y místicas de la Cábala. Como los musulmanes, los judíos tratan de hacer una escolástica hebrea, y su filosofía está unida inseparablemente a las cuestiones teológicas.

Entre los pensadores hebreos españoles más importantes se encuentra Avicebrón (Ibn Gabirol), que vivió en la primera mitad del siglo XI y fue muy conocido entre los cristianos por su *Fons vitae.* La tesis más famosa de Avicebrón es la de que el alma está compuesta de potencia y acto, y, por tanto, es material, aunque no forzosamente corporal. Avicebrón está muy influido por el neoplatonismo. Otros pensadores interesantes son Ibn Zaddik de Córdoba y Yehudá Haleví, autor del *Cuzary,* libro de apologética israelita. Pero la máxima figura de la filosofía hebrea es Maimónides.

Moses Bar Maimón o Moisés Maimónides (1135-1204) nació en Córdoba, como Averroes, su contemporáneo musulmán, y su obra principal es la *Guía de perplejos (Dux perplexorum),* no de *descarriados* como se ha solido traducir. Fue escrita en árabe, con caracteres hebreos, y titulada *Dalalat al-Hairin,* y después traducida al hebreo con el título *Moreh Nebuchim.* El propósito de este libro es el de armonizar la filosofía aristotélica con la religión judaica. Es una verdadera Suma de escolástica judía, el ejemplo más complejo y perfecto de este tipo de obras en las filosofías orientales. El objeto supremo de la religión y de la filosofía es el conocimiento de Dios; es menester poner de acuerdo los principios y resultados de ambas; el tratado de Maimónides se dirige a los que, dueños de esos conocimientos, están dudosos o perplejos acerca del modo de hacer compatibles las dos cosas; se trata de una indecisión, no de un extravío.

Maimónides está cerca de Averroes, aunque discrepe de él en varios puntos. No cae de lleno en la interpretación alegórica de la Biblia; pero admite que es forzoso interpretarla teniendo en cuenta los resultados ciertos de la filosofía, sin dejarse dominar por el literalismo. A pesar de sus cautelas, la filosofía de Maimónides pareció sospechosa a los teólogos judíos, y tuvo no

escasas dificultades. La teología de Maimónides es negativa; se puede decir de Dios lo que no es, pero no lo que es. La esencia de Dios es inaccesible, pero no así sus efectos. Hay una jerarquía de esferas entre Dios y los entes del mundo; Dios se ocupa como providencia de la totalidad de las cosas. El intelecto humano es también único y separado, como en Averroes; el hombre individual posee el intelecto pasivo, y por la acción del intelecto agente se forma en él un *intelecto adquirido*, destinado a unirse después de la muerte al intelecto agente. Queda al hombre, pues, la posibilidad de salvar algo de sí mediante esta acumulación que realiza la filosofía. Estas ideas han influido en la teoría de Spinoza, que, como judío, tiene en cuenta las obras de Maimónides.

* * *

La importancia de la filosofía árabe y judía, y en especial de sus principales representantes, Avicena, Averroes y Maimónides, es grande; pero más aún por lo que han influido en la Escolástica cristiana que por su interés propio. No puede compararse el alcance metafísico y teológico de estos pensadores con el de los grandes cristianos medievales. Pero su gran ventaja, que les permitió adelantar un siglo a los cristianos, fue el conocimiento de Aristóteles. Esto les da un material filosófico enormemente superior al de los pensadores cristianos contemporáneos, y esta ventaja durará hasta el siglo XIII. En este libro, cuyo tema es la filosofía occidental, no puede tratarse de las peculiaridades del pensamiento árabe y judío, sino solo sus conexiones con la filosofía de Occidente; su inspiración griega, su contribución al escolasticismo y su influencia sobre la filosofía occidental posterior. Una figura posterior, de importancia decisiva, es el filósofo árabe Abenjaldún (Ibn Khaldûn), de origen español, nacido en Túnez y muerto en El Cairo (1332-1406). Su obra capital es su *Introducción a la Historia (Muqaddimah)*, genial filosofía de la sociedad y la historia [1].

5. *El mundo espiritual del siglo XIII*

LA APARICIÓN DE ARISTÓTELES.—El siglo XIII marca una etapa nueva en la filosofía. Así como en su comienzo el cristianismo tuvo que enfrentarse con el pensamiento griego, esto vuelve a ocurrir, en forma distinta, en la Edad Media. Hasta este momento, la filosofía cristiana se había constituido sobre la base

[1] Véase el libro de Miguel Cruz Hernández: *La filosofía árabe* (Madrid 1963).

de escasos escritos griegos, de tipo platónico o neoplatónico; en el siglo XIII irrumpe en el área filosófica de Occidente la figura máxima de Grecia, y la Escolástica tiene que hacerse cuestión de esta filosofía maravillosamente profunda y aguda, pero distinta de su tradición, que le aportan los árabes. Hay una etapa de asimilación del pensamiento aristotélico; es la obra que realizan, sobre todo, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; esto enriquece enormemente las posibilidades de la Escolástica, pero tal vez desvía al mismo tiempo a la filosofía cristiana de otros caminos por los que su genio original hubiera podido llevarla. En todo caso, la presencia de Aristóteles señala el paso a una época nueva y fecundísima.

En esta labor de transmisión corresponde a España un importante papel. Desde el siglo XII se traducía intensamente en España; en particular, la escuela de traductores de Toledo, fundada por el arzobispo don Raimundo, es uno de los centros de más actividad de Europa. Se traducen libros árabes y judíos: Alfarabi, Algazel, Avicena, Avicebrón; luego, los árabes traen a Occidente las versiones de Aristóteles, estas se traducen al castellano y de aquí al latín, o bien al latín directamente. Entre estos traductores, el más importante es Gundisalvo o Dominicus Gundisalvus, a veces llamado, por error de transcripción, Gundissalinus, autor, además, de una enciclopedia filosófica de tendencia aristotélica titulada *De divisione philosophiae* y un tratado *De immortalitate animae:* otros traductores son Gerardo de Cremona o Juan Hispano. También se hacen en Europa algunas versiones directas del griego, que son muy superiores; entre ellas, las de Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, y, sobre todo, de Guillermo de Moerbeke, el gran traductor dominicano, que emprendió la versión o revisión de otras traducciones de Aristóteles, a petición de Santo Tomás.

La filosofía de Aristóteles, especialmente su *Metafísica* y sus libros de cuestiones naturales, resultó sospechosa. Era un volumen demasiado grande de doctrinas importantísimas, que venían mezcladas con teorías poco ortodoxas de los árabes comentadores. En 1210, un concilio provincial, en París, prohíbe que se lean y expliquen las obras de Aristóteles sobre filosofía natural; en 1215, el legado Roberto de Courçon renueva la prohibición, aunque autoriza la lógica y la ética para la recién fundada Universidad de París; en cambio, en Toulouse sigue autorizado. Poco después, Gregorio IX ordena una revisión de Aristóteles para que se permita su lectura después de corregido; de hecho, el auge de Aristóteles es cada vez mayor, hasta el punto de que en 1366 los legados del Papa Urbano V requieren la lectura de Aristóteles para poder licenciarse en artes. Ha sido, sobre todo,

la inmensa labor de Santo Tomás la que ha conseguido incorporar al pensamiento cristiano la filosofía aristotélica.

Desde entonces la suerte de la Escolástica está decidida. A la influencia platónico-agustiniana se añade la aristotélica, más importante aún. Los filósofos cristianos, en posesión de un instrumento mental incomparablemente superior, llegan a su plena madurez. Al mismo tiempo, en este siglo XIII aparecen las Universidades más importantes, sobre todo París y Oxford, y las dos grandes órdenes mendicantes, la de los franciscanos y la de los dominicos. Estos elementos juntos producen el gran siglo clásico de la Edad Media.

La fundación de las Universidades.—Al comenzar el siglo XIII, nace la Universidad de París, uno de los más grandes poderes espirituales de la Edad Media. Una Universidad no es un edificio ni un centro único de enseñanza, sino una gran agrupación de maestros y alumnos de las escuelas *(universitas magistrorum et scholarium)*, sometida a la autoridad de un canciller. La vida escolar en París era muy floreciente; poco a poco se va organizando y queda encuadrada en cuatro facultades: de teología, de artes (filosofía), de derecho y de medicina. Los más numerosos eran los estudiantes y maestros de artes, y estos se dividían en *naciones* (picardos, galos, normandos, ingleses); su jefe era el rector, que acabó por suplantar al canciller en la dirección de la Universidad. Los grados de las facultades eran el bachillerato, la licenciatura y el doctorado, la calidad de *doctor* o *magister*. La Universidad de París estaba sometida a dos protecciones —e influencias—: la del rey de Francia y la del Papa. Los dos se daban cuenta de la importancia inmensa de este centro intelectual, que se ha llegado a comparar con la del Imperio y el Pontificado. Inocencio III fue el gran protector e inspirador de la Universidad parisiense en sus comienzos.

Poco después se funda la Universidad de Oxford, que adquiere gran importancia. Se constituye así un centro intelectual inglés, distinto del de Francia, en que se mantienen muy vivas las tradiciones platónicas y agustinianas, y donde se cultiva también el aristotelismo, pero insistiendo especialmente en el aspecto empírico y científico de su sistema. En lugar de subrayar más la dirección lógica y metafísica y la subordinación a la teología, Oxford utiliza la matemática y la física de Aristóteles y de los árabes y prepara el nominalismo de Ockam y el empirismo inglés de la época moderna. Algo posterior es la Universidad de Cambridge, que se organiza plenamente en el siglo XIV. La de Bolonia es tan antigua como la de París, pero en el siglo XIII no tiene importancia por la filosofía, sino por sus estudios jurídicos. Después se fundan las de Padua, Salamanca, Toulouse,

Montpellier; luego las de Praga, Viena, Heidelberg, Colonia, ya en el siglo XIV, y en España la de Valladolid.

LAS ÓRDENES MENDICANTES.—A comienzos del siglo XIII se constituyen, sustituyendo en cierto modo a los benedictinos, las dos grandes órdenes mendicantes de los franciscanos y los dominicos. San Francisco de Asís funda la Orden de los Hermanos Menores, y Santo Domingo de Guzmán la Orden de Predicadores. La función de estas órdenes es distinta en principio: a los franciscanos corresponde más bien la *unción;* a los dominicos, la *predicación.* Esta orden, fundada con ocasión de la herejía albigense, estaba encargada de la defensa de la ortodoxia, y por eso le fue confiada la Inquisición. Pero los franciscanos desplegaron también muy pronto una gran actividad teológica y filosófica, de volumen y calidad comparables. Los franciscanos, especialmente en la dirección que señala San Buenaventura, conservan las influencias platónico-agustinianas anteriores, pero desde Duns Escoto entran también, como los dominicos, en el aristotelismo.

Las órdenes mendicantes penetran pronto en la Universidad de París, no sin grandes polémicas con los seculares. Al final esta intervención queda consagrada, y se hace tan grande, que la Universidad queda en manos de franciscanos y dominicos. El primer maestro dominico fue Rolando de Cremona, y el primero franciscano, Alejandro de Hales. Desde entonces, las más grandes figuras de la filosofía medieval pertenecen a estas órdenes: dominicos son San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el Maestro Eckehart; franciscanos, San Buenaventura, Rogerio Bacon, Duns Escoto, Guillermo de Ockam. Los menores y los predicadores se mantienen, pues, al mismo nivel de auténtica genialidad filosófica. Si Santo Tomás ha sistematizado mejor que nadie la Escolástica y ha incorporado a Aristóteles al pensamiento cristiano, en cambio los franciscanos ingleses han establecido las bases de la física nominalista y han preparado el camino, por una parte, a la ciencia natural moderna, de Galileo y Newton, y por otra a la filosofía que ha de culminar en el idealismo de Descartes a Leibniz.

6. *San Buenaventura*

PERSONALIDAD.—San Buenaventura (llamado Juan de Fidanza) nació en Bagnorea de Toscana en 1221; entró en la orden franciscana; estudió en París como discípulo de Alejandro de Hales, pensador interesante, que dejó una importante *Summa theologica;* enseñó en París como sucesor de Alejandro, en me-

dio de las polémicas contra los mendicantes, y fue gran amigo de Santo Tomás; en 1257 fue nombrado general de la Orden y abandonó la enseñanza; murió cuando tomaba parte en el Concilio de Lyon, en 1274. La Iglesia le ha dado el nombre de *Doctor seraphicus.*

Las obras principales de San Buenaventura son: los *Comentarios a las Sentencias,* las *Quaestiones disputatae,* el *De reductione artium ad theologiam,* el *Breviloquium* y, sobre todo, el *Itinerarium mentis in Deum.*

San Buenaventura representa en el siglo XIII el *espíritu de continuidad;* gracias a él se conservan las líneas generales de la ideología escolástica tradicional. En los *Comentarios a las Sentencias* escribe textualmente: *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.* Su carácter personal y su formación procedente de San Agustín, de San Bernardo y de los Victorinos, lo lleva a continuar estas grandes corrientes de mística especulativa del siglo XII. Insiste en el carácter más práctico y afectivo que puramente teórico de la teología, claro antecedente de la posición nominalista en los dos siglos siguientes. San Buenaventura, lleno de fervor religioso, está impregnado de una ternura que corresponde a su auténtico linaje franciscano. Las cosas naturales, hechas según una semejanza con la Divinidad, conservan un vestigio de ella; el amor de las cosas es también amor de Dios, de quien son vestigio; y no se olvide que esta ternura franciscana por la naturaleza no es en modo alguno ajena a la constitución de la espléndida física matemática del Renacimiento, aunque pueda parecer extraño a algunos.

DOCTRINA.—El fin de los conocimientos humanos es Dios. Este conocimiento se alcanza de distintos modos y por distintos grados, y culmina en la unión mística. La inspiración agustiniana es patente en San Buenaventura. La filosofía para él es en realidad *itinerarium mentis in Deum.* Se conoce a Dios en la naturaleza, por sus vestigios; se lo conoce, de un modo más inmediato, en su propia imagen, que es nuestra alma —vuelve el tema del hombre interior de San Agustín y San Anselmo—; cuando la gracia comunica las tres virtudes teologales, se ve a Dios *in imagine,* en nosotros, y, por último, se conoce a Dios directamente, en su ser, en su bondad, en el misterio trinitario mismo y, como culminación en la contemplación extática, en el *ápice de la mente (apex mentis),* según la expresión de Buenaventura.

San Buenaventura admite la posibilidad de la demostración de Dios, y acepta la prueba ontológica de San Anselmo: la comprensión *propia* de la esencia divina hace ver la necesidad de

su existencia. Respecto de Dios y del alma, Buenaventura no admite que sean conocidos, como las demás cosas, por los sentidos, sino directamente; Dios es luz, y este conocimiento se hace por razón de la luz increada. *Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa sine adminiculo sensuum exteriorum.* Por otra parte, San Buenaventura insiste especialmente en que el hombre es causa eficiente de sus actos mentales, y rechaza la doctrina averroísta de la unidad del entendimiento.

San Buenaventura afirma la pluralidad de las formas sustanciales; aparte de la *forma completiva,* reconoce otras formas subordinadas. Esta teoría fue admitida en general por los franciscanos, desde Alejandro de Hales hasta el final de la Edad Media. El mundo ha sido creado en el tiempo; esta verdad dogmática no es negada más que por los averroístas heterodoxos; pero San Buenaventura cree además que esa verdad no se conoce solo por revelación, sino racionalmente, y que es contradictoria la creación *ab aeterno,* que Santo Tomás considera posible. Este problema de la eternidad del mundo es una de las cuestiones centrales de la época, suscitada por el aristotelismo y por los comentadores árabes. San Buenaventura y Santo Tomás, de acuerdo en el hecho de la temporalidad, difieren acerca del origen del conocimiento de esa verdad, que el franciscano pone en la razón, mientras que el dominico lo relega a la fe.

De San Buenaventura arranca toda una corriente de la especulación medieval, que ha de ser fecundísima; la controversia entre esta dirección y la tomista vivifica el pensamiento de la Edad Media. Y si es cierto que el tomismo ha dominado en mayor medida en la Escolástica, en cambio la orientación de los pensadores franciscanos ha ejercido una influencia mayor en la filosofía moderna, que representa la continuidad más auténtica y fecunda del pensamiento cristiano medieval.

DISCÍPULOS DE SAN BUENAVENTURA.—La actividad docente del gran maestro franciscano tuvo una larga continuación. En primer lugar, Mateo de Aquasparta, que profesó en París y en Bolonia, fue general de la Orden, cardenal y obispo de Oporto. También fue discípulo directo John Peckham, que fue maestro en Oxford y luego arzobispo de Canterbury. Otros discípulos posteriores, menos directos, son Pedro Juan Olivi y, sobre todo, Ricardo de Middleton, llamado de Mediavilla.

La influencia de estos maestros franciscanos fue muy grande, y mantuvieron las líneas generales del pensamiento de San Buenaventura frente al tomismo dominante. A fines del siglo XIII aparece, sin embargo, dentro de la Orden de los Hermanos Menores, una figura que va a ocupar el primer plano: Juan Duns

Escoto; desde entonces, la orientación franciscana se personaliza en el escotismo, y la influencia *directa* de San Buenaventura disminuye; pero no puede ignorarse que en realidad perdura eficazmente, del modo más interesante en la filosofía: no en un discipulado estrecho e inmóvil, sino como motor de una renovación metafísica. El papel de un auténtico filósofo no es perpetuarse en un ismo cualquiera, sino tener una efectiva actualidad en otros pensadores con nombre propio y distinto, y poner inexorablemente en marcha la historia de la filosofía.

7. *La filosofía aristotélico-escolástica*

El siglo XIII, como vimos, se encuentra ante el problema enorme de enfrentarse con Aristóteles. Es una filosofía de una profundidad y un valor que se imponen a la primera toma de contacto. En el aristotelismo hay instrumentos mentales con los que se puede llegar muy lejos; pero hay que aplicarlos a temas muy distintos de aquellos para los que fueron pensados; la íntima unión de teología y filosofía que se llama Escolástica es algo completamente diferente del horizonte en que se mueve el pensamiento aristotélico. ¿Cómo aplicarlo a los problemas de la Edad Media? Pero hay algo todavía más grave. El aristotelismo no es solo la lógica perfectísima del *Organon;* no es tampoco únicamente un arsenal de conceptos —materia, forma, sustancia, accidente, categorías, etc.— útiles para operar sirviéndose de ellos; es, antes que nada, *una filosofía,* una metafísica, pensada en griego, desde supuestos radicalmente distintos, no cristianos, y que, sin embargo, en muchos sentidos parece *la verdad.* ¿Qué hacer con esto? Aristóteles habla de Dios, y dice de él cosas extremadamente agudas e interesantes; habla del mundo y del movimiento, y da razón de ellos con una penetración luminosa hasta entonces desconocida. Pero este Dios no es el Dios cristiano; no es creador, no tiene tres personas, su relación con el mundo es otra; y el mundo aristotélico tampoco es el que salió de las manos de Dios según el Génesis.

El problema es gravísimo. La Escolástica no puede renunciar a Aristóteles, no puede ignorarlo. La filosofía del Estagirita se impone por su abrumadora superioridad, por la verdad que tan evidentemente muestra. Pero es menester adaptarla a la nueva situación, a los problemas que preocupan a los hombres del siglo XIII. Hay que incorporar la mente aristotélica a la filosofía cristiana. ¿Con qué consecuencias para esta? Eso es otra cuestión. Tal vez la genialidad pujante del aristotelismo era excesiva para poder recibirla sin riesgo; tal vez la influencia de Aristó-

teles obligó a la filosofía cristiana a ser otra cosa, y se malograron posibilidades originales que hubieran alcanzado su madurez siguiendo otro camino; el problema está en pie.

Ya San Buenaventura da acogida en sus obras a la influencia de Aristóteles; pero solo al margen, de un modo secundario, sin que el peripatetismo afecte al núcleo central de su filosofía, que sigue siendo esencialmente platónica y agustiniana. Esto no era bastante. Era menester afrontar resueltamente la totalidad ingente de la filosofía aristotélica; hacerse cuestión de ella, intentar comprenderla e incorporarla al sistema ideológico de la Edad Media. Esta es la empresa extraordinaria que abordaron y realizaron en el siglo XIII dos dominicos, maestro y discípulo, canonizados ambos por la Iglesia; Alberto de Bollstädt (llamado entonces Alberto de Colonia y hoy Alberto Magno) y Tomás de Aquino.

A) San Alberto Magno

Vida y escritos.—Alberto nació, probablemente, en 1193 —la fecha no es segura; otros indican 1206-1207— y murió en Colonia en 1280. Ingresó en la Orden dominicana, trabajó y viajó mucho, y enseñó en Colonia, Hildesheim, Friburgo, Ratisbona, Estrasburgo; volvió a Colonia, donde fue maestro de Santo Tomás de Aquino, y de allí marchó a París, el centro de la Escolástica. Después fue obispo de Ratisbona, y al fin se retiró a Colonia, donde vivió y enseñó usualmente. La actividad docente y eclesiástica de San Alberto fue extraordinaria.

Sus escritos son de un volumen enorme; la autoridad que alcanzó fue tan alta, que se lo citaba como a los grandes muertos, como a Aristóteles, Averroes o Avicena, según subraya Rogerio Bacon, o como a los Padres de la Iglesia. Sus obras son, principalmente, paráfrasis de la mayoría de los libros aristotélicos, amplísimas y ricas; además, tratados originales de filosofía y teología, y una acumulación de erudición inmensa, que se extiende también a los árabes y judíos, y que hizo posible la síntesis genial de su discípulo Tomás.

La obra de Alberto Magno.—El propósito de Alberto es la interpretación y asimilación de todas las disciplinas filosóficas de Aristóteles: *nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles*. Para esto hace *paráfrasis* de las obras de Aristóteles, explicándolas extensamente, para hacerlas más comprensibles, y aumentándolas con comentarios de los musulmanes y judíos, y con otros suyos. Es un propósito de vulgarización, que tropieza con grandes dificultades, traducidas en numerosos defectos. Falta con frecuencia la claridad; se pierde la

perspectiva; no hay una arquitectura mental rigurosa y precisa, como la dará después Santo Tomás. Además, no se logra muchas veces la incorporación buscada. Alberto Magno está demasiado prisionero de la estructura del pensamiento tradicional de la Escolástica; sobre ese esquema vuelca su inmensa erudición aristotélica, pero no consigue unir en una síntesis congruente y armoniosa la filosofía del pensador helénico con la mentalidad cristiana.

Lo que consigue es poner en circulación una cantidad incalculable de ideas, que están ya adquiridas para los pensadores de la época. Aristóteles es desde entonces algo que está a la mano, que se puede estudiar y utilizar fácilmente. Está ya intentada la difícil incorporación; los materiales están ya dispuestos: la mente de Santo Tomás encontrará ya hecha por su maestro la labor más penosa y menos profunda, y podrá dedicarse al trabajo superior y realizarlo. Por otra parte, Alberto Magno, buen seguidor en esto de Aristóteles, es un hombre de ciencia enciclopédico. Rogerio Bacon en Inglaterra y Alberto en Alemania son las dos grandes figuras de la ciencia en el siglo XIII. Alberto posee y cultiva todas las ciencias, desde la astronomía hasta la medicina, y las hace avanzar; el sentido de la observación y del experimento, que no fue en modo alguno ajeno a la Edad Media, dirigió su copiosa labor en esta esfera. Por último, junto a su obra más estrictamente filosófica, Alberto Magno cultiva la teología, y lleva también a ella los esquemas intelectuales del aristotelismo, anticipando la realización madura de Tomás.

B) Santo Tomás de Aquino

Vida y obras.—Tomás era hijo de la familia de los condes de Aquino; nació en Roccasecca hacia 1225; estudió primero en el monasterio de Monte-Casino, y en 1239 fue a Nápoles para cursar las siete artes liberales; allí estudió el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) con Pedro Martín, y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) con Pedro de Ibernia. Estudia también artes en la Universidad de Nápoles, y en 1244 toma en esta ciudad el hábito de Santo Domingo. Poco después se dirige a París con el maestro general de la Orden; pero sus hermanos, molestos por su entrada en religión, se apoderan de él en el camino y lo llevan a Roccasecca. El año siguiente va a París, donde conoce a Alberto Magno, y estudia con él en esa ciudad y después en Colonia. En 1252 vuelve a París, donde se hace maestro en teología, y allí actúa durante algunos años. De 1259 a 1269 enseña en distintas ciudades de Italia (Agnani, Orvieto,

Roma, Viterbo). Vuelve a París, su verdadero centro; después reside en Nápoles y sale de esta ciudad en 1274, convocado por Gregorio X para asistir al segundo Concilio de Lyon. Pero su salud no pudo soportar la abrumadora labor intelectual a que se sometía: cayó enfermo en el camino, y murió en Fossanova el 7 de marzo de 1274.

Santo Tomás fue un puro espiritual. Su vida entera estuvo dedicada al trabajo de la filosofía y la teología, y movida por la religión. Era un hombre singularmente sencillo y bondadoso, consagrado íntegramente a la gran obra intelectual que consiguió llevar a cabo. Los testimonios más próximos que se tienen de él indican la afección profunda que inspiraba a sus amigos más cercanos; así, su maestro Alberto Magno, que se puso en camino, ya muy viejo, hacia París, para defender las doctrinas de su discípulo, condenadas por el obispo Tempier, y sintió siempre profundamente la muerte de Tomás; su biógrafo Guillermo de Tocco y, sobre todo, su compañero de Orden y amigo fiel fray Reginaldo de Piperno. La Iglesia canonizó a Tomás y reconoció, junto a su santidad, su valor relevante en la Escolástica. Santo Tomás ha sido llamado *Doctor Angelicus.*

Las obras de Santo Tomás son muy numerosas; algunas, de interés más directamente apologético o de exégesis de textos sagrados como la *Catena aurea super quattuor Evangelia;* otras, de tipo estrictamente teológico dogmático o jurídico; aquí nos interesan sobre todo las obras filosóficas y las de sistematización de la teología, en las que la filosofía tomista está expuesta de modo principal. Ante todo, los *Comentarios a Aristóteles,* una larga serie de escritos en que estudia y analiza el pensamiento del Estagirita. En segundo lugar, los *Opúsculos,* tratados breves de filosofía o teología, ricos de doctrina, entre los que se encuentran el escrito *De ente et essentia,* el *De unitate intellectus,* el *De principio individuations,* etc. En tercer lugar, las *Quaestiones quodlibetales* y las *Quaestiones disputatae (De veritate, De potentia, De anima,* etc.). Por último, los tratados teológicos, en especial la *Summa contra Gentiles,* el *Compendium theologiae and Reginaldum,* y, sobre todo, la obra más importante de Santo Tomás, la gran exposición sistemática de su pensamiento y aun toda la Escolástica: la *Summa theologica.* Estos son los escritos tomistas que es menester tener en cuenta para estudiar a Santo Tomás desde el punto de vista de la historia de la filosofía. Desde el mismo siglo XIII se convirtieron en los textos capitales de la Escolástica, y una buena parte de la producción ulterior de esta ha consistido en los comentarios a los libros de Santo Tomás, sobre todo a las distintas partes de la *Suma teológica.*

La relación con Aristóteles.—Santo Tomás realiza la adaptación de la filosofía griega de Aristóteles al pensamiento cristiano de la Escolástica. El fondo general de su pensamiento es, pues, el de la dogmática cristiana, los Padres de la Iglesia, la tradición medieval anterior y, sobre todo, Aristóteles. Tomás trabajó largamente los escritos peripatéticos, en especial en las traducciones directas de Guillermo de Moerbeke; y en lugar de las largas y dificultosas paráfrasis de Alberto Magno, imprecisas y llena de dificultades sin resolver, Santo Tomás hace comentarios en que sigue de cerca el texto de Aristóteles e intenta aclararlo plenamente. Hay una afinidad estrecha, indudablemente, entre la mente de Santo Tomás y la de Aristóteles. Brentano habla, con palabra feliz, de una *congenialidad;* esto hace que en muchos puntos la exposición de las doctrinas tomistas equivalga a la de las aristotélicas; así ocurre con la lógica, con las líneas generales de su física y su metafísica, con el esquema de su psicología y de su ética; pero no puede olvidarse que las mismas ideas aristotélicas se utilizan con fines bien distintos, a dieciséis siglos de distancia y, ante todo, con el cristianismo entre uno y otro; además, Santo Tomás tenía demasiada genialidad filosófica para plegarse simplemente al aristotelismo, y el sentido general de su sistema difiere hondamente de él. Baste pensar en que toda la actividad intelectual de Santo Tomás se endereza a la fundamentación de la *teología cristiana,* basada en supuestos totalmente ajenos a la mente helénica.

El gran problema de Aristóteles fue el de los modos de ser, para resolver la cuestión que arrastraba angustiosamente la filosofía griega desde Parménides, y sobre todo la elaboración de su teoría de la sustancia, en estrecha conexión con el ente en cuanto tal y con Dios, entendido como motor inmóvil. Es decir, la constitución de la metafísica, de la «ciencia buscada», y la ordenación entera del problema del saber; además, la reivindicación de la física, puesta en cuestión por el eleatismo, con su doctrina de la unidad e inmovilidad del ente. Los problemas que mueven a Santo Tomás son muy distintos. Ante todo, la demostración de la existencia de Dios y la explicación de su esencia, en la medida en que es posible; la interpretación racional de los dogmas o el aislamiento de su núcleo misterioso, suprarracional, pero no antirracional; así, la Trinidad, la creación del mundo, la Eucaristía; por otra parte, la doctrina del alma humana, espiritual e inmortal; la ética, orientada hacia la vida sobrenatural; el problema de los universales, y así otros muchos.

Se trata, pues, de dos cosas bien distintas; y la expresión, tan usada, *filosofía aristotélico-escolástica* o *aristotélico-tomista* es equívoca. No tiene sentido más que si se aplica a estos siste-

mas medievales que estudiamos, y significa la incorporación del aristotelismo a la Escolástica; pero no puede entenderse como designación de *una filosofía* que comprendiese la de Aristóteles y la de Santo Tomás. Por eso, en rigor, las dos denominaciones invocadas más arriba no son equivalentes, y la segunda no es justa: no hay una filosofía aristotélico-tomista, sino *tomista* a secas, y el tomismo es *aristotélico-escolástico* en el sentido que acabo de indicar.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.—Para Santo Tomás hay una distinción clara: se trata de dos ciencias, de dos tipos distintos de saber. La teología se funda en la revelación divina; la filosofía, en el ejercicio de la razón humana; se ha dicho, con razón, que en rigor la teología no la hace el hombre, sino Dios, al revelarse. Filosofía y teología tienen que ser verdaderas; Dios es la misma verdad y no cabe dudar de la revelación; la razón, usada rectamente, nos lleva también a la verdad. Por tanto, no puede haber conflicto entre la filosofía y la teología, porque sería una discordia dentro de la verdad.

Son, pues, dos ciencias independientes, pero con un campo común; su distinción viene, ante todo, del punto de vista del *objeto formal;* pero su *objeto material* coincide parcialmente. Hay dogmas revelados que se pueden conocer por la razón; por ejemplo —indicará Santo Tomás—, la existencia de Dios y muchos atributos suyos, la creación, etc.; sin embargo, su revelación no es superflua, porque por la razón solo conocerán estas verdades muy pocos. En los casos en que se puede *comprender* racionalmente, es preferible esto a la pura creencia. Encontramos aquí una resonancia mitigada del *fides quaerens intellectum;* Santo Tomás no cree ya que se pueda intentar la comprensión racional del objeto de la fe, sino solo en parte. La razón aplicada a los temas que son también asunto de fe y de teología es la llamada *teología natural;* hay, pues, una teología natural junto a la *theologia fidei.* Esta teología natural es para Santo Tomás filosofía, y lo más importante de ella; en rigor, es la *filosofía tomista.*

La revelación es criterio de verdad. En el caso de una contradicción entre la revelación y la filosofía, el error no puede estar nunca en la primera; por tanto, el desacuerdo de una doctrina filosófica con un dogma revelado es un indicio de que es falsa, de que la razón se ha extraviado y no ha llegado a la verdad; por eso choca con ella. En este sentido hay una subordinación de la filosofía, no precisamente a la teología como ciencia, sino a la revelación; pero su sentido no es el de una traba o imposición, sino al contrario: la filosofía pone como norma suya lo que le es más propio, es decir, la verdad. La revelación la pone en guardia,

pero es la propia razón filosófica la que habrá de buscar el saber verdadero.

División de la filosofía.—El origen de la filosofía es también para Santo Tomás, como para los griegos, el asombro; el afán de conocer no se aquieta más que cuando se conocen las cosas en sus causas: Tomás es buen aristotélico; pero, como la causa primera es Dios, solo el conocimiento de Dios puede bastar a la mente humana y satisfacer a la filosofía. El fin de esta filosofía es que se dibuje en el alma el orden entero del universo y de sus causas; *ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus.* El alma humana —que ya en Aristóteles era comparada a la mano, porque, así como esta es en cierto sentido todos los instrumentos, aquella es en algún modo todas las cosas— envuelve con su saber la totalidad del universo, y así excede de su puesto de simple criatura para participar del carácter de espíritu, a imagen de la Divinidad.

Ese orden del universo es triple. Hay, en primer lugar, un orden que la mente humana encuentra como existente: el orden de las cosas, de la naturaleza, del ser real. A él atiende la *filosofía* natural en sentido estricto o física, cuyo objeto es el *ens mobile,* y también la matemática, pero, sobre todo, la metafísica, que estudia, según la definición aristotélica, el *ens in quantum ens,* y culmina en el saber acerca de Dios. En segundo lugar, hay el orden del pensamiento, objeto de la filosofía racional o lógica. En tercer lugar, el orden de los actos de voluntad, producido por el hombre, el orden moral, y lo estudia la filosofía moral o ética, y también, en sus dimensiones colectivas, la ciencia del Estado, la economía y la política. Este es el esquema de las disciplinas filosóficas tomistas. No podemos entrar aquí en su detalle, que nos llevaría demasiado lejos; bastará con exponer brevemente los puntos de más interés, que marcan su puesto y su influjo en la historia de la filosofía.

La metafísica.—El ser es el concepto más universal de todos, según Santo Tomás, que recoge la enseñanza aristotélica. *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* Pero esta universalidad no es la del género, como ya había mostrado Aristóteles frente a la opinión platónica; el ente es uno de los *trascendentales,* que están presentes en todas las cosas, sin confundirse con ninguna; estos trascendentales son *ens, res, aliquid, unum et bonum.* Y, como formas particulares del *bonum,* referido al entendimiento y al apetito, tenemos el *verum* y el *pulchrum,* la verdad y la belleza.

Los dos sentidos capitales de la palabra ser son la esencia y la existencia; la Escolástica había discutido largamente la dife-

rencia entre ambas; Santo Tomás afirma la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, que son entes contingentes; en cambio, en Dios no hay esa distinción; de la esencia de Dios se sigue necesariamente su existencia; esto es lo que se llama *aseidad,* ser un *ens a se,* y desempeña un papel esencial en la demostración de la existencia de Dios y en toda la teología.

Santo Tomás, que rechaza la prueba ontológica de San Anselmo, demuestra la existencia de Dios de cinco maneras, que son las famosas *cinco vías:* 1.ª Por el movimiento: existe el movimiento; todo lo que se mueve es movido por otro motor; si este motor se mueve, necesitará a su vez otro, y así hasta el infinito; esto es imposible, porque no habrá ningún motor si no hay un primero, y este es Dios. 2.ª Por la causa eficiente: hay una serie de causas eficientes: tiene que haber una primera causa, porque si no, no habría ningún efecto, y esa *causa prima* es Dios. 3.ª Por lo posible y lo necesario: la generación y la corrupción muestran que hay entes que pueden ser o no ser; estos entes, alguna vez no han sido, y habría habido un tiempo en que no hubiera nada, y nada hubiera llegado a ser; tiene que haber un ente necesario por sí mismo, y se llama Dios. 4.ª Por los grados de la perfección: hay diversos grados de todas las perfecciones, que se aproximan más o menos a las perfecciones absolutas, y por eso son grados de ellas; hay, pues, un ente que es sumamente perfecto, y es el ente sumo; este ente es causa de toda perfección y de todo ser, y se llama Dios. 5.ª Por el gobierno del mundo: los entes inteligentes tienden a un fin y un orden, no por azar, sino por la inteligencia que los dirige; hay un ente inteligente que ordena la naturaleza y la impulsa a su fin, y ese ente es Dios.

Estas son, en suma, las cinco vías. La idea fundamental que las anima es que Dios, invisible e infinito, es demostrable por sus efectos visibles y finitos. Se sabe, pues, *que Dios es,* pero no *lo que es.* Pero cabe saber en cierto modo de Dios, por la visión de las criaturas, y esto de tres maneras: por vía de causalidad, por vía de excelencia y por vía de negación. Santo Tomás distingue, de todos modos, dos posibilidades de ver: una según la simple razón natural, otra mediante una luz sobrenatural; algunos ven la luz —dice—, pero no están en la luz: *quidam vident lumen, sed non sunt in lumine.*

El mundo está creado por Dios; ya vimos que la creación es la posición del mundo en la existencia, por un acto libre y voluntario de Dios; la revelación añade que en el tiempo, aunque esto es, según Santo Tomás, indemostrable racionalmente. Dios es causa del mundo en un doble sentido: es causa eficiente y,

además, causa ejemplar; por otra parte, es causa final, pues todos los fines se enderezan a Dios.

Respecto a los universales, la doctrina de Santo Tomás, según queda indicado, es el *realismo moderado:* los universales tienen realidad, pero no existen como tales universales, sino en forma abstracta; la especie solo se da individualizada, y el principio de individuación es la *materia signata.* De aquí la teoría de la especificidad y no individualidad de los ángeles, por ser estos inmateriales.

El alma.—La doctrina tomista acerca del alma difiere de la tradicional en la Escolástica, de origen platónico-agustiniano, y se aproxima, si bien con una esencial transposición cristiana, a la de Aristóteles. Santo Tomás, de acuerdo con la psicología aristotélica, interpreta al alma como *forma sustancial* del cuerpo humano, primer principio de su vida. El alma es quien hace que el cuerpo sea cuerpo, es decir, cuerpo viviente. Hay tantas almas o formas sustanciales como cuerpos humanos; Santo Tomás rechaza el monopsiquismo de origen árabe, que aparece con pujanza en el averroísmo latino. También niega que el cuerpo y el alma sean dos sustancias completas, de modo que el alma diese al cuerpo la vida, pero no la corporeidad; la unión del alma y el cuerpo es una *unión sustancial;* es decir, el alma y el cuerpo, unidos, forman la sustancia completa y única que es el hombre, sin intervención de ninguna otra forma. El Concilio de Viena (1311-12) ha definido que el alma racional es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano.

Por otra parte, el alma *humana* —a diferencia de la animal— es una *forma subsistente;* es decir, la mente o entendimiento tiene una operación propia, en la que no participa esencialmente el cuerpo, y, por tanto, puede subsistir y ejercitar esa operación aun separada del sustrato corporal. Es, pues, el alma algo incorpóreo, y no tiene composición de materia y forma; y es espiritual, por estar dotada de razón y ser una *mens.* Por tanto, el alma humana es incorruptible e inmortal; su inmaterialidad y simplicidad hacen imposible su descomposición o corrupción; su espiritualidad y consiguiente subsistencia impiden que pueda corromperse accidentalmente, al acontecer la corrupción del compuesto humano. El alma humana es, pues, inmortal, y solo podría perecer si Dios la aniquilara. Santo Tomás encuentra otra prueba de la inmortalidad personal en el deseo que el hombre tiene que permanecer en su modo de ser; y como este deseo natural —agrega— no puede ser vano, toda sustancia intelectual es incorruptible.

La moral.—La ética tomista está fundada en el marco de la moral aristotélica, pero teniendo en cuenta el punto de partida

cristiano. La moral es *motus rationalis creaturae ad Deum,* un movimiento de la criatura racional hacia Dios. Ese movimiento tiene como fin la bienaventuranza, que consiste en la visión inmediata de Dios. Por tanto, el fin último del hombre es Dios, y se lo alcanza por el conocimiento, por la contemplación; la ética de Santo Tomás tiene un claro matiz intelectualista. La primera ley de la voluntad humana es *lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.*

La filosofía del Estado de Santo Tomás está supeditada a la Política de Aristóteles. El hombre es por su naturaleza *animal sociale* o *politicum,* y la sociedad es para el individuo, y no al revés. El poder deriva de Dios. Santo Tomás estudia los posibles tipos de gobierno, y considera el mejor la monarquía moderada por una amplia participación del pueblo, y el peor, la tiranía. En todo caso, la potestad superior es la de la Iglesia.

LA ACOGIDA DEL TOMISMO.—El sistema de Santo Tomás significaba una radical innovación dentro de la Escolástica. Su oposición a gran número de doctrinas platónico-agustinianas y el manifiesto predominio del aristotelismo hicieron que los franciscanos lo considerasen con hostilidad. Incluso algunos dominicos se oponían al tomismo.

Primero se producen ataques escritos; los principales, los de Guillermo de la Mare y Ricardo de Mediavilla, referentes, sobre todo, a la teoría de la unidad de las formas sustanciales. Pero después vienen las condenaciones oficiales. La primera, en 1277, es la del obispo de París, Esteban Tempier, que alcanzó algunas proposiciones tomistas; esta condenación, restringida a la diócesis parisiense, se extendió luego a Oxford, con los dos arzobispos de Canterbury, Roberto Kilwardby (dominico) y John Peckham (franciscano).

Pero al mismo tiempo, y con más fuerza, se produce la acogida triunfal del tomismo, en primer lugar, en la Orden de Predicadores, en seguida en la Universidad de París y pronto en todas las escuelas. En 1323 fue canonizado Santo Tomás; y desde entonces hasta hoy la Iglesia ha insistido especialmente en el alto valor del sistema tomista.

EL NEOTOMISMO.—La influencia de Santo Tomás en la teología y en la filosofía no ha tenido interrupción; desde su muerte se han multiplicado los comentarios a la *Summa theologica* y a las demás obras de Santo Tomás; en especial la teología ha vivido esencialmente de la inmensa aportación tomista, que le dio una estructura sistemática precisa y rigurosa. Sin embargo, después de la Edad Media y del pasajero esplendor de la Escolástica española en el siglo XVI, el pensamiento tomista perdió fecundidad. En la segunda mitad del siglo XIX, se inicia un movimiento inte-

lectual muy intenso, apoyado vivamente por la Iglesia, y en especial por León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* (1879), y cultivado en Italia por Sanseverino, Tongiorgi y Taparelli, que tiende a restaurar el tomismo y abordar desde sus supuestos generales los problemas trágicos y filosóficos. El fruto más logrado de este movimiento ha sido la Universidad de Lovaina, inspirada y animada por el cardenal Mercier. Entre los principales pensadores neotomistas se cuentan J. Maritain y el P. Maréchal, y en Alemania, von Hertling y Bäumker, que tanto han contribuido al estudio de la filosofía medieval; Dyroff, Cathrein, consagrado a la filosofía moral, el psicólogo Fröbes y el historiador de la filosofía Gilson.

8. *Rogerio Bacon*

El siglo XIII está casi enteramente lleno por la influencia de Aristóteles y por su gran sistematización tomista. Pero hay algunas direcciones independientes, de gran interés, y que se desvían de la corriente central de la Escolástica. Así ocurre con el *averroísmo latino,* ya mencionado, que tuvo como principal representante a Sigerio de Brabante y renovó las doctrinas árabes de la eternidad del mundo y la unidad del entendimiento humano y, sobre todo, puso en el primer plano la famosa teoría de la doble verdad. Y por otra parte, hay una rama de la Escolástica inglesa de filiación tradicional, platónico-agustiniana, pero que se dedica de un modo nuevo e intenso al cultivo de las ciencias experimentales. Esta corriente británica se enlaza con el grupo anglo-francés que se estableció en Chartres en el siglo XII, y tiene luego un desarrollo superior en Oxford. Aquí, a la vez que la filosofía y la teología tradicionales, se cultivan las lenguas, las matemáticas y las ciencias de la naturaleza; la otra gran dimensión de Aristóteles, descuidada en el Continente, se recoge en Inglaterra y habrá de florecer luego en el Renacimiento europeo. La primera figura importante de este núcleo es Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, pero sobre todo Rogerio Bacon.

PERSONALIDAD.—Este pensador inglés es una personalidad extraña y fecunda; más, seguramente, de lo que fue tres siglos más tarde Francis Bacon. Rogerio nació hacia 1210-14, estudió en Oxford y en París, entró en la Orden franciscana y se dedicó apasionadamente al estudio de la filosofía, de las lenguas y de las ciencias. Dentro de la Orden fue objeto constante de persecuciones y sospechas de los superiores; solo tuvo un corto respiro durante el pontificado de Clemente IV (1265-1268), su amigo Guido Fulcodi, que lo protegió y lo excitó a componer sus principales obras: el *Opus majus*, el *Opus minus* y el *Opus ter-*

tium. Escribió hasta 1277, época en que fueron condenadas por Tempier varias ideas suyas, y el año siguiente fue encarcelado, no se sabe hasta cuándo; tampoco se sabe la fecha exacta de su muerte, que se calcula hacia 1292-94.

Rogerio Bacon se dedica a todas las ciencias conocidas en su tiempo, y las conoce mejor que nadie entonces. Es un verdadero investigador y experimentador. Aplica la matemática a la física, fabrica instrumentos ópticos, es alquimista, astrónomo, lingüista. Estudia además el pensamiento medieval, y en su *Opus majus* se encuentra casi un intento de historia de la filosofía.

DOCTRINA.—Para Bacon, la filosofía y las ciencias no tienen más sentido que explicar la verdad revelada en la Escritura: *Una est tantum sapientia perfecta quae in sacra scriptura totaliter continetur.* Dios enseñó a los hombres a filosofar, pues ellos solos no hubieran podido; pero la malicia humana hizo que Dios no manifestara plenamente las verdades y estas se mezclasen con el error. Por esto, la sabiduría verdadera se encuentra en los primeros tiempos y por eso hay que buscarla en los filósofos antiguos. De aquí la necesidad de la historia y de las lenguas, y de las matemáticas para la interpretación de la naturaleza. Bacon representa, pues, como se ha dicho, un *tradicionalismo científico,* cuidando de subrayar por igual los dos términos de esta denominación.

Bacon reconoce tres modos de saber: la autoridad, la razón y la experiencia. La autoridad no basta, y requiere ella misma el razonamiento; pero este no es seguro mientras no lo confirma la experiencia, que es la fuente principal de certeza. Esta experiencia es doble: externa e interna. La primera es *per sensus exteriores,* mientras que la segunda es una verdadera *scientia interior,* fundada en inspiración divina. La iluminación de Dios, que culmina en el *raptus,* tiene un papel importante. La experimentación de Bacon se enlaza por un extremo con la intención sobrenatural de la mística.

Bacon, en realidad, representa en la filosofía y en la teología un punto menos avanzado que Santo Tomás, por ejemplo; pero hay en él un germen nuevo, el del interés por la naturaleza, y de él va a surgir, a través de los físicos franciscanos del XIV y del XV, y de la escuela de París, la ciencia natural moderna.

9. *La filosofía cristiana en España*

Aparte de los árabes y judíos antes mencionados, la filosofía no cuenta con grandes figuras en la Edad Media española. La España cristiana, por razones largas de exponer, aparece al mar-

gen de la formación de la Escolástica; su papel es sumamente interesante, pero secundario y de transmisión, en la escuela de traductores de Toledo; Dominicus Gundisalvus, ya citado, es la personalidad más saliente de ese núcleo. Pero, dentro de estos límites, hay en España varios filósofos con interés propio, que ejercieron influencia en su época y que la han conservado —al menos alguno— durante muchos siglos.

En el siglo XIII tuvo una actuación intensísima Pedro Hispano, nacido en Portugal, que fue obispo, arzobispo, cardenal y, por último, Papa, con el nombre de Juan XXI. Estudió medicina, teología y filosofía, y escribió unas *Summulae logicales* de extraordinaria fama en su tiempo, que se convirtieron en verdadero libro de texto. Es autor de los versos mnemotécnicos de la silogística y de las denominaciones de los modos válidos del silogismo, *Barbara, Celarent,* etc.

También tiene interés un médico y teólogo valenciano, Arnaldo de Villanova, y, sobre todo, Raimundo Lulio, de quien es menester hablar con algún detalle. En el siglo XV vivió otro teólogo y médico catalán, Raimundo de Sabunde, de quien se ocupó largamente Montaigne, autor de una *Theologia naturalis seu Liber de creaturis,* de inspiración luliana.

RAIMUNDO LULIO.—Raimundo Lulio (Ramón Llull en su forma catalana, sin latinizar) nació en Mallorca, parece que en 1233, y murió, no se sabe si martirizado por los sarracenos, hacia 1315. Su juventud fue cortesana y de «escandalosa galantería»; pero se le apareció varias veces la imagen de Cristo crucificado, y abandonó su familia, su hacienda y su patria, y se dedicó a la predicación entre los infieles. Su vida es una prodigiosa novela. Recorrió repetidas veces Italia y Francia, grandes zonas de Africa y Asia, navegó todo el Mediterráneo, naufragó, fue hecho prisionero y apedreado, y se dice que llegó hasta Abisinia y Tartaria. En todo momento estuvo animado por el afán apostólico, con exaltado fervor.

Para la conversión de los infieles, aprendió árabe y se consagró a la lógica. Estudió las ciencias, fue místico y poeta. Escribió en catalán y en latín, y también en árabe, una numerosa serie de libros. Los principales son los siguientes: *Libre de contemplació en Dèu, Art abreujada d'atrobar veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et major), Liber de ascensu et descensu intellectus, Ars generalis ultima,* y el libro místico titulado *Libre de amic e amat,* que forma parte de su novela filosófica *Blanquerna.*

El pensador mallorquín considera que la conversión de los infieles requiere la prueba racional de la verdad cristiana; cree que la razón puede y debe demostrar todo; la filosofía en ma-

nos de Lulio se convierte en apologética. Raimundo Lulio ideó un procedimiento para encontrar la verdad y probarla automáticamente: es la llamada *Ars magna*. Consiste en una compleja combinación de conceptos, referentes, sobre todo, a Dios y al alma, que forman unas tablas susceptibles de manejarse como un simbolismo matemático para hallar y demostrar los atributos de Dios, etc. Estas tablas, de manejo difícil de comprender, se multiplicaron y complicaron cada vez más. Esta idea de construir la filosofía de un modo deductivo y casi matemático mediante una combinación general, ha ejercido luego una fuerte atracción sobre otros pensadores, en especial sobre Leibniz; pero el valor filosófico de estos intentos es más que problemático.

El gran interés de Lulio es su extraña y poderosa personalidad; fue llamado el *Doctor iluminado*, y provocó una gran admiración. Su formación es claramente franciscana, con una base platónica y agustiniana y una culminación en la mística. Se ha señalado acertadamente el parentesco espiritual de Rogerio Bacon con Raimundo Lulio. Los dos cultivan las ciencias y las lenguas orientales, con los mismos fines de evangelización y renovación de la cristiandad. En los dos hay una clara primacía del saber teológico, y más aún místico, sobre toda otra ciencia. Los dos temas del pensamiento franciscano, la subordinación de todos los conocimientos a la teología y la marcha de la mente individual hacia Dios, están recogidos en la obra de Rogerio Bacon y en la de Raimundo Lulio. Son los dos temas que se resumen en los títulos de dos obras de San Buenaventura: *De reductione artium ad theologiam* e *Itinerarium mentis in Deum.*

10. *Escoto y Ockam*

El final del siglo XIII y XIV señalan una nueva etapa en la Escolástica, que prolonga en decadencia el siglo XV. A la plenitud del tomismo sucede una corriente filosófica, de preferencia franciscana, que incorpora, como Santo Tomás, la filosofía aristotélica, pero que adquiere caracteres voluntaristas y nominalistas, cada vez más acentuados. Con estos pensadores se llega al extremo de la evolución dialéctica de los grandes problemas de la filosofía medieval; ya vimos más arriba la posición que representan acerca de las tres cuestiones de la creación, los universales y el *lógos*. Señalaremos ahora los momentos más importantes de la filosofía de los dos grandes franciscanos ingleses Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockam.

A) Escoto

Vida y obras.—Nació en las Islas Británicas, muy probablemente en Escocia, hacia 1266. Entró en la Orden de San Francisco; estudió y enseñó en Oxford; en 1304 fue a París; en 1308, a Colonia, y allí murió el mismo año, muy joven aún. Escoto es *uno de los pocos filósofos precoces* que ha habido; la filosofía, salvo excepciones como la suya o la de Schelling, suele requerir la plena madurez. Duns Escoto fue desde muy pronto un caso de genialidad filosófica y mostró un espíritu agudísimo y penetrante, que le valió el sobrenombre de *Doctor subtilis.* Fue defensor del dogma actual de la Inmaculada Concepción de la Virgen.

Varias de las obras tradicionales atribuidas a Escoto no son auténticas. Las más importantes entre las seguras son el *Opus oxoniense,* sobre todo, y el tratado *De primo rerum omnium principio.*

Filosofía y teología.—La situación de equilibrio en que las dos disciplinas aparecen en Santo Tomás van a romperse. La distancia entre la filosofía y la teología es mucho mayor en Escoto, y lo será más en Ockam. No difieren solo por su objeto *formal,* sino también por su objeto *material.* La teología se reduce a lo que nos es dado por revelación, de un modo *sobrenatural;* en cambio, todo lo que la razón alcanza *naturalmente* es asunto de la filosofía. La historia del final de la Edad Media y de la época moderna será la progresiva disociación del mundo de la naturaleza y del de la gracia, y el olvido del viejo principio: *gratia naturam non tollit, sed perficit.* La teología no es especulativa, sino práctica. Cada vez desaparece más la *theologia rationis* para dejar lugar únicamente a la *theologia fidei.* Pronto la *ratio,* el *lógos,* se aparta totalmente del *theós.*

Esta actitud, sin embargo, no puede confundirse con la teoría de la doble verdad, de linaje averroísta, puesto que la verdad revelada de la teología mantiene el primer puesto y ofrece una certidumbre sobrenatural. Es la imposibilidad de penetrar racionalmente el misterio de Dios quien separa la filosofía del saber acerca de la Divinidad.

La metafísica escotista.—Escoto distingue —son siempre innumerables y agudas sus distinciones— tres clases de materia prima: la *materio primo prima,* indeterminada, pero con una cierta realidad, como algo creado; la *materia secundo prima,* que posee los atributos de la cantidad y supone ya la información por una forma corporal, y, por último, la *materia tertio*

prima, que es materia para las modificaciones de los entes que ya son corporales.

Por otra parte, también las *formas* son varias, y Escoto distingue entre la *res* y las *formalitates* que la constituyen. Ya vimos el papel de estas *formalitates*, en especial de la *haecceitas*, y de la distinción formal *a parte rei*, para la interpretación del problema de los universales.

Duns Escoto admite el argumento ontológico de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios, con algunas modificaciones, que después fueron recogidas por Leibniz; si Dios es posible, existe; hay que demostrar primero su posibilidad, y esta se prueba en Escoto —como en Leibniz— por su imposibilidad de contradicción, puesto que en Dios no hay nada negativo. Dios, como *ens a se*, es necesario, y su esencia coincide con su existencia; por tanto, su posibilidad implica su realidad. Esto es lo que Escoto llamaba *colorari ista ratio Anselmi de summo cogitabile.*

Escoto, a diferencia de Santo Tomás, es voluntarista. Afirma la primacía de la voluntad sobre el conocimiento; y esto en todos los órdenes; la voluntad no es pasiva, sino *activa;* no se determina por una necesidad *(voluntas nihil de necessitate vult):* su importancia moral es superior, y por eso el amor es superior a la fe, y vale más amar a Dios que conocerlo, y a la inversa: la perversión de la voluntad es más grave que la del entendimiento. Todas estas tendencias escotistas habrán de adquirir su máxima agudeza en los siglos siguientes, y determinarán el paso de la Edad Media al Renacimiento. Iremos encontrando sus consecuencias en las páginas siguientes.

B) Ockam

Su personalidad.—Guillermo de Ockam nació en Inglaterra, quizá en la ciudad cuyo nombre llevó, a fines del siglo XIII, entre 1280 y 1290. Fue también franciscano, estudió en Oxford, fue profesor allí y luego en París. Después de una gran actividad científica, se mezcló en cuestiones políticas y religiosas, y algunas proposiciones suyas fueron condenadas. En el siglo XIV empezaba a disolverse la gran estructura medieval; la lucha del Pontificado y el Imperio estaba nuevamente encendida. Ockam tomó partido por el emperador, y fue excomulgado por Juan XXII, a causa de su postura en la cuestión de los derechos temporales. Ockam se refugió en la corte del emperador Luis de Baviera, al que dijo la famosa frase: *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Murió en Munich hacia 1350.

Aparte de sus obras político-eclesiásticas *(Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis, Compendium errorum Joannis papae XXII, Breviloquium de potestate papae,* etc.), escribió *Super IV Libros Sententiarum, Quodlibeta septem,* el *Centiloquium Theologicum, De sacramento altaris, Summa totius logicae* y comentarios de Aristóteles.

La filosofía de Ockam.—Todo lo que aparece apuntado en Escoto está extremado en Ockam. Las tendencias cuyo germen apunta aquel, este las desarrolla hasta sus últimas consecuencias. En primer lugar, lleva al máximo la distancia entre la teología y la física. La primera tiene una extensión mayor aún, pero no como ciencia racional; las verdades de la fe son inaccesibles a la razón, y la filosofía nada tiene que hacer con ellas. La ciencia es *cognitio vera sed dubitabilis nata fieri evidens per discursum.* Dios no es razón; esta es algo que solo tiene valor «de puertas adentro» del hombre. Dios es omnipotencia, libre albedrío, voluntad sin trabas, ni siquiera las de la razón; el voluntarismo de Escoto se convierte en esta posición, que excluye la razón de la Divinidad y, por tanto, sustrae esta a la especulación racional del hombre. Dios desaparece del horizonte intelectual, y deja de ser objeto propio de la mente, como había sido en la Edad Media hasta entonces. En este momento comienza el proceso que se puede llamar *la pérdida de Dios,* y cuyas estapas son las de la época moderna.

Respecto a la cuestión de los universales, como ya vimos anteriormente, Ockam es *nominalista;* no tienen realidad ni en las cosas ni en la mente divina, como ejemplares eternos de las cosas; son abstracciones del espíritu humano, conceptos o términos: *conceptus mentis significans univoce plura singularia.* La ciencia se refiere a los universales y, por tanto, *no es ciencia de cosas,* sino solo de signos o símbolos; esto prepara el auge del pensar matemático del Renacimiento.

Ockam es, pues, el extremo de la tendencia franciscana de la filosofía medieval. El hombre, escindido del mundo desde el cristianismo, se queda ahora sin Dios. «Solo, pues, sin mundo y sin Dios —escribe Zubiri—, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo.» Desde entonces, y a lo largo de los siglos de la modernidad, el hombre va a pedir antes que nada *seguridad* a la filosofía. La filosofía moderna está movida por la precaución, por la cautela, más por el miedo al error que por el afán de la verdad.

11. *El maestro Eckehart*

La gran figura del maestro Eckehart está mal conocida y estudiada. Es una de las personalidades más geniales de la filosofía medieval; pero las dificultades de su interpretación son muy grandes. No podemos entrar aquí en el estudio de su pensamiento. Baste solo señalar su lugar y advertir que es un elemento esencial para comprender la filosofía medieval y el tránsito a la moderna.

Eckehart nació en 1260, probablemente en Gotha; fue dominico, discípulo directo, acaso, de Alberto Magno. Enseñó teología en París a la vez que Escoto, al comenzar el siglo XIV. Luego desempeñó cargos en la Orden dominicana y fue gran predicador. Los franciscanos promovieron un proceso contra él, y fue acusado de panteísmo y averroísmo. En 1329, a los dos años de su muerte, fueron condenadas varias proposiciones suyas. «Pero nada más lejos de Eckehart —escribe Zubiri— que el panteísmo que con inaudita precipitación se le ha atribuido.» Eckehart dejó muchos sermones en alemán y diversas obras latinas. Su mística especulativa influyó hondamente en el desarrollo de toda la mística alemana y también en la flamenca y francesa del siglo XV; y, de un modo directo, en los grandes místicos españoles del XVI.

Ya vimos el sentido de su doctrina de la *scintilla animae*, de la chispa del alma, increada e increable, y cómo no hay panteísmo en su afirmación, sino la convicción, rigurosamente ortodoxa, de que la *idea* del hombre, su modelo ejemplar, del que es imagen, es Dios mismo. Dios está allende el ser; llega a decir que es *una pura nada*, para marcar su radical infinitud y superioridad sobre todas las esencias. El camino para llegar a Dios es el alma misma, y Eckehart busca el retiro y el apartamiento.

«Sin Eckehart sería totalmente inexplicable el origen de la filosofía moderna. Hacer arrancar a ésta de Cusa o de Ockam es una fácil inexactitud. Con todas las apariencias, el nominalismo de Ockam sería incapaz de haber gestado en su dominante negatividad el principio positivo que hubo de extraer Nicolás de Cusa.» «Y la dificultad de entender a Eckehart es más grave de lo que a primera vista pudiera parecer, no solo porque aún no se conocen todos sus escritos latinos, sino porque una visión leal del problema nos obligaría a retrotraernos a una interpretación total de la metafísica medieval.» «Veríamos entonces en Eckehart un pensamiento genial que no acierta a expresar en conceptos y términos de Escuela, nuevas intuiciones metafísicas,

antípodas, en muchos sentidos, del augustismo y de la Reforma. Para San Agustín es problema del mundo, porque llegó a creer saber quién es Dios. Para Eckheart es problema Dios, tal vez porque creyó saber ya qué es el mundo. Por otra parte, mientras la Reforma apela al individuo, Eckehart recurre al retiro de la vida interior, algo que probablemente se halla a doscientas leguas de todo movimiento luterano. Solo de esta manera sabremos qué es especulación y qué es mística en Eckehart, y en qué consiste su radical unidad» (Zubiri).

12. *La última fase de la filosofía medieval*

Después de Ockam y de Eckehart, la filosofía medieval inicia una decadencia rápida, dominada por la complicación creciente de sus distinciones y la dispersión en cuestiones accesorias. Pero sería un error creer que todo termina a mediados del siglo XIV, y por otra parte que la especulación del final de esa centuria y de la siguiente no contiene elementos fecundos, que después actúan en la filosofía moderna. Interesa, sin entrar en los complejos problemas que esta época suscita, señalar siquiera los momentos y las figuras capitales de esa etapa final en que entra en crisis la Escolástica.

LOE OCKAMISTAS.—En Inglaterra y Francia, sobre todo, prende rápidamente el ockamismo, que tiene una serie de agudos cultivadores, entre los que se cuenta el dominico inglés Roberto Holkot, contemporáneo de Ockam, y sobre todo el maestro parisiense Nicolás de Autrecourt, ligeramente posterior, espíritu crítico que a veces se aproxima al averroísmo latino. También su discípulo el cardenal Pierre d'Ailly (1350-1420), que cultivó la cosmografía, y cuya *Imago mundi* influyó decisivamente en las ideas de Colón sobre la esfericidad de la Tierra, que lo llevaron al descubrimiento del Nuevo Mundo. Discípulo del cardenal y sucesor suyo como canciller de la Universidad de París fue Juan Gerson (1363-1429), una de las figuras más importantes del siglo XV, que se orientó finalmente hacia la mística.

Por otra parte, los nominalistas franceses cultivan con gran intensidad las ciencias de la naturaleza, y en rigor anticipan buena parte de los descubrimientos de los físicos del Renacimiento. Juan Buridán, que vivió en la primera mitad del siglo XIV; Alberto de Sajonia, muerto en 1390, y, sobre todo, Nicolás de Oresme, que murió en 1382, son los principales «ockamistas científicos» según la denominación de Gilson. Nicolás de Oresme, obispo de Lisieux, que escribió en latín y en francés, anticipándose en ello a Descartes, fue un pensador de gran relieve, que

hizo avanzar considerablemente la física y la astronomía. Escribió el tratado de *De difformitate qualitatum*, el *Traité de la sphère* y comentarios a las obras físicas de Aristóteles.

EL AVERROÍSMO.—El movimiento filosófico que se llamó el averroísmo latino, iniciado en el siglo XIII, se continúa hasta el final de la Edad Media y todavía tiene resonancias en el Renacimiento. Puede decirse que constituyó una corriente filosófica independiente de la Escolástica, aunque en estrecha conexión con sus problemas. La figura más importante del averroísmo latino es Sigerio de Brabante, que vivió en el siglo XIII y se apoyó en las enseñanzas aristotélicas interpretadas por Averroes. Sigerio de Brabante, muchas de cuyas proposiciones fueron condenadas, enseñaba la eternidad del mundo y la unidad del entendimiento humano, de tal modo que solo hay un intelecto de la especie, y desaparece la creencia en la inmortalidad del hombre individual. También es de origen averroísta latino la doctrina de la *doble verdad*, según la cual una misma proposición puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía, o a la inversa.

En el siglo XIV, Juan de Jandun (muerto en 1328) continúa la tendencia averroísta, aún más extremada, subrayando la dependencia respecto al filósofo cordobés. Concede la primacía a la filosofía, y a ella adscribe primariamente la verdad.

LA MÍSTICA ESPECULATIVA.—Influidos por el maestro Eckehart están varios importantes místicos del siglo XIV, sobre todo en Alemania y en los Países Bajos, que guardan relación con los franceses, como el mencionado Gerson y Dionisio el Cartujo. Estos místicos, inspiradores más o menos directos de la renovación religiosa del siglo XV, sobre todo de la llamada *devotio moderna*, precursora del Renacimiento, son principalmente Juan Tauler (1300-1361), Enrique Susón (1300-1365) y Juan Ruysbroeck (1293-1381), y el autor de la *Theologia deutsch*, que tanto influyó en Lutero. De estos grupos religiosos nacen los estímulos que inspirarán la vida espiritual del siglo XVI, tanto entre los protestantes como en la Contrarreforma.

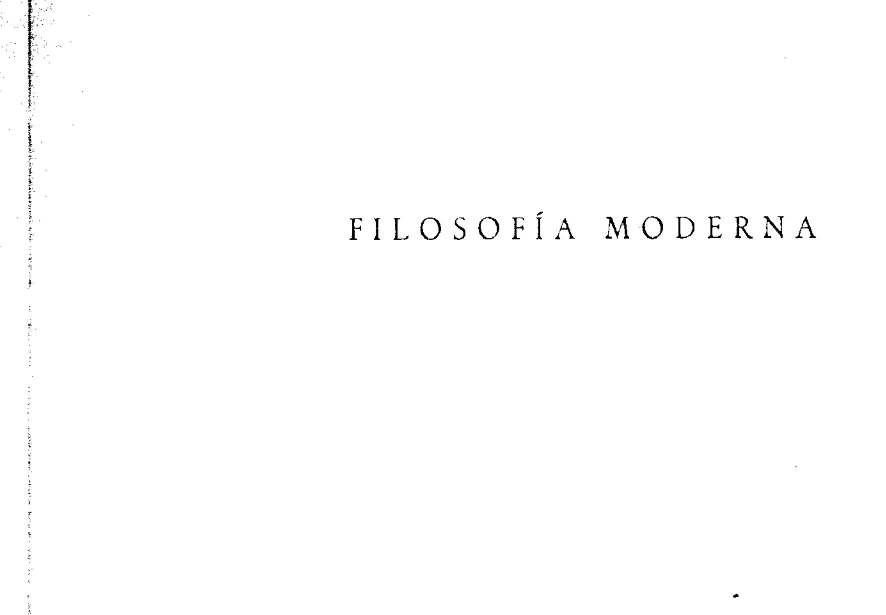
EL SIGLO XV.—En la última centuria de la Edad Media se acentúa la decadencia de la Escolástica. Se mantienen las principales escuelas —tomista, escotista, ockamista—, pero su actividad se vá convirtiendo en un huero formalismo. Hay algunos comentaristas importantes, como el de Santo Tomás, Cayetano, y los escotistas Pedro Tartareto, famoso por sus comentarios a Aristóteles, y el belga Pedro Crockaert, dominico y tomista posteriormente, que fue el maestro de Vitoria; el escotismo perduró hasta el siglo XVII, y tiene representantes como Wadding, el célebre editor de Escoto, y Merinero, profesor de Alcalá. Pero el último escolástico importante y cuya labor no sea de simple

exégesis o enseñanza es el ockamista Gabriel Biel (1425-1495). La renovación de la Escolástica en España en el siglo XVI tiene un carácter distinto y abiertamente influido por el Renacimiento.

Hemos visto por qué caminos transcurre la filosofía medieval. Hemos lanzado una breve ojeada a su inmensa riqueza, suficiente para comprender los radicales problemas que ha suscitado y la profundidad ejemplar con que los supo abordar. Acabamos de ver, por otra parte, que la filosofía medieval no se agota —¿qué querría, en definitiva, decir esto?— y que su final está apuntando a algo nuevo. Es un final, porque a la vez es un comienzo, y en eso que empieza seguirá realizándose.

La filosofía moderna no surge de la nada. No nace tampoco, como pudo creer el superficial pensamiento de los humanistas, de una reacción frente a la Escolástica para volver a los griegos y latinos, sobre todo a Platón y a los estoicos. Más bien fue al contrario. Los filósofos griegos —de los latinos poco hay que decir— alcanzaron nueva eficacia en la Escolástica; y la presunta restauración de los humanistas fue un obstáculo y un retroceso, que duró hasta que pudo abrirse paso la auténtica filosofía moderna, de Descartes a Leibniz, en la que encuentra su continuación verdadera la Escolástica, más que en ningún otro «renacimiento», y con ella el pensamiento vivo de los griegos.

Desde Platón y Aristóteles —y aun desde Parménides— hasta Descartes y Leibniz y luego a Kant y Hegel, y después aún, hay una línea ininterrumpida en los problemas y en la verdad, aunque tal vez en el tiempo; y esa línea es, ni más ni menos, la de la historia de la filosofía.



FILOSOFÍA MODERNA

EL RENACIMIENTO

I. EL MUNDO RENACENTISTA

1. *La circunstancia espiritual*

Al final de la Edad Media se había hecho problemática la situación religiosa en que el hombre había vivido. Estaba en profunda crisis la teología, en la cual se subrayaba cada vez más el aspecto sobrenatural, y por ello se convertiría en mística. Estaba además en situación igualmente crítica la organización medieval entera, la Iglesia y el Imperio. El poder —poder casi espiritual, más bien que temporal— del Imperio se ha roto y empiezan a nacer las naciones. Comienza la preocupación por el Estado; van a ir apareciendo en el Renacimiento todos sus teóricos, de diverso linaje, desde Maquiavelo hasta Hobbes. En general, se aborda el problema con el incipiente racionalismo, con ese nuevo uso de la razón aplicada al hombre y a la naturaleza, los temas a que se vuelve después de renunciar a Dios. Y el racionalismo es antihistórico: el vicio radical que ha tenido el pensamiento acerca de la sociedad y el Estado, que son realidades históricas, en toda la época moderna. Se trata de resolver esquemáticamente el problema: *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia,* de Tomás Moro; la *Civitas Solis,* de Campanella; luego, el *Leviathan,* de Hobbes.

Florece la mística en Flandes y luego en Francia y en el resto de Europa. Se vive en comunidades que cultivan una nueva religiosidad. Se siente aversión por la teología. No importa saber, sino sentir y obrar: «Más vale sentir la compunción que saber definirla.» En Flandes, el final de la Edad Media, en arte como en todo, es ya Renacimiento; los hermanos Van Eyck, por ejemplo. En la mística, Ruysbroeck; en Francia, Dionisio el Cartujo, Juan Gerson; en Alemania, Susón, Tauler, Tomás de Kempis.

Con una evidente inspiración franciscana, se empieza a descubrir la naturaleza. Desde el amor a las cosas de San Francisco de Asís, hasta el nominalismo de los filósofos franciscanos, productor del pensamiento matemático, todo lleva al interés por la naturaleza. Un nombre: Petrarca, que sube con propósito de contemplación a una montaña, aunque, llegado arriba, todavía no sabe demasiado mirar, y se pone a leer a San Agustín.

Unos cuantos títulos de libros, muy elocuentes, que señalan esta divisoria de dos épocas; Petrarca (y otros muchos): *De contemptu mundi;* Agrippa: *De incertitudine et vanitate scientiarum;* Nicolás de Cusa: *De docta ignorantia.* Poco después, Francisco Bacon escribe: *Novum Organum,* título de amanecer frente a los de poniente; *De dignitate et augmentis scientiarum,* de Bacon también, como réplica al de Agrippa; y el más triunfante y significativo: *De interpretatione naturae et regno hominis.* Se pierde pronto la impresión del «otoño», y se va imponiendo, en cambio, triunfante la conciencia del «Renacimiento».

Aparece el humanismo que prolifera abundantísimamente. Llegan a Occidente los libros griegos y latinos; la devoción por lo antiguo llega al extremo; por cierto, sin criterio ni saber demasiado lo que es cada cosa. Se ataca a la Escolástica. El humanismo se enlaza con la nueva religiosidad, con la conciencia de que es menester una reforma; esta idea es todavía ortodoxa; pronto dejará de serlo y se convertirá en la Reforma luterana.

El interés por la naturaleza trasciende de su propia esfera. Ya no se contenta el hombre con volverse ahincadamente a lo natural; trata de imponer este carácter a todas las cosas. No solo habrá una ciencia natural, sino un derecho natural, una religión natural, una moral natural, un naturalismo humano. ¿Qué quiere decir «religión natural»? Es lo que queda de la religión después de quitarle todo lo sobrenatural: revelación, dogma, historia, etc. La religión natural es lo que el hombre siente por su propia naturaleza, un Dios, no como el Dios personal del dogma cristiano, sino una idea de Dios. El derecho natural, la moral natural, son los que competen al hombre por solo ser hombre. Se trata de algo fuera de la historia y fuera, sobre todo, de la gracia.

En el Renacimiento se hacen, pues, muchas cosas. Descubrimientos que amplían el mundo, como los de los españoles y portugueses, sobre todo; invenciones, como las de la imprenta, las armas de fuego y una serie de técnicas superiores a las medievales; política realista de las nuevas nacionalidades, como la de Fernando el Católico o Luis XI, y teorías del Estado; literatura humanística en buen latín y en las lenguas vulgares; moral; mística; un arte que abandona el gótico y renueva los estilos

antiguos. También se cultiva bastante una cosa que llaman filosofía. Pero vale la pena examinar esto un poco más despacio.

Tenemos que distinguir en la filosofía renacentista dos aspectos diferentes: uno de ellos es la masa del pensamiento del siglo XV y el XVI, que se presenta con los caracteres típicos del «Renacimiento»; es decir, oposición a la Edad Media y restauración —*renacimiento*— de la antigüedad; el otro es la corriente, tal vez menos visible, pero más profunda, que continúa la auténtica filosofía medieval y alcanza su madurez plena en Descartes. Aquí no hay ruptura, naturalmente, sino el llevar a sus consecuencias últimas la interna dialéctica de los problemas filosóficos medievales.

Los humanistas, los pensadores de la Academia Platónica de Florencia, fundada en 1440; los de la Academia romana, todos los empapados del caudal clásico procedente sobre todo del Imperio bizantino en ruinas, desde Lorenzo Valla a Luis Vives, se proponen, en primer término, desechar la Escolástica y renovar la filosofía de los antiguos. Sin embargo, olvidan que la Escolástica estaba fundada en buena parte en los escritos platónicos y neoplatónicos y, sobre todo, en Aristóteles, filósofo antiguo. ¿Qué quiere decir esto? La verdad es que el Aristóteles de la Escolástica no interesaba mucho. Estaba latinizado —en un impuro latín medieval— y, además, pasado por la teología. Y lleno de silogismos y distinciones, que se habían multiplicado en manos de los frailes medievales. No era esto lo interesante del mundo antiguo. Había, mejor, Platón, que permitía hablar del alma y del amor, y escribía tan buen griego. Y algo mejor todavía: los estoicos. Estos tenían todas las ventajas: se ocupaban preferentemente del hombre —y esto se ajustaba al humanismo y a la preocupación general del Renacimiento— en escritos llenos de dignidad y de nobleza; mostraban ejemplos de vida sosegada y serena, llena de mesura, sin el frenesí de los últimos tiempos medievales; y, sobre todo, hacían girar su filosofía entera sobre el concepto más en favor: la naturaleza. Vivir según la naturaleza, esto es lo que era menester. Poco importaba que la naturaleza estoica, la *physis*, se pareciera bien poco a la renacentista; ni que, durante mucho tiempo, la palabra *naturaleza* se hubiese emparejado con la palabra *gracia*. No era menester entrar en tan sutiles distinciones.

Esta filosofía del Renacimiento se caracteriza por una considerable falta de precisión y de rigor. Si la comparamos con los buenos momentos de la Escolástica, la inferioridad es manifiesta, y no sería excesivo considerar negativamente el Renacimiento *en la filosofía*. La interpretación de los antiguos es sobremanera superficial y falsa. Se cita como grandes filósofos a Cicerón y a

Quintiliano, y se los empareja con Platón, sin distinguir jerarquías. La visión del platonismo, fundamentalmente neoplatónica, y de Aristóteles, carece de sentido filosófico e histórico. La época renacentista no es, en modo alguno, un periodo metafísico creador. Aún no se ha pensado con plenitud la situación ontológica de este mundo, habitado por el hombre racional y alejado de Dios, que nos había dejado la Edad Media. El hombre no se ha hecho cuestión seriamente de su nueva situación intelectual. Esto ocurrirá por primera vez, anudando la tradición metafísica, aparentemente interrumpida, en los primeros decenios del siglo XVII, por obra de Descartes. La modernidad va a pensar entonces metafísicamente sus propios supuestos; y eso es el cartesianismo.

2. *El pensamiento humanístico*

ITALIA.—El Renacimiento comienza en Italia. Algunos, con riesgo de hacer perder toda siginificación precisa a este concepto, han querido retrotraerlo hasta fines del siglo XIII, hasta incluir a Dante. Esto es exagerado; pero Petrarca (1304-1374) representa ya una primera versión del hombre renacentista. En el siglo XV surge un gran foco, más literario que filosófico, en la corte de Cosme de Médicis, en Florencia, y aparece la Academia Platónica, con figuras de humanistas como el cardenal griego Besarión, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, etc. Hay también «aristotélico» en Italia, que reinvindican un Aristóteles bastante desfigurado, como Hermolao Bárbaro y Pietro Pomponazzi.

Un grupo aparte, pero con estrechos vínculos, lo forman los teóricos de la política y del Estado. En primer lugar, el agudo secretario florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que expuso en su *Príncipe* la teoría de un Estado que no se subordina a ninguna instancia superior, ni religiosa, ni moral. También Campanella (1568-1639), fraile calabrés, escribió su *Civitas Solis*, una utopía de tendencia socialista, inspirada, como todos los libros de este tipo, en la *República* de Platón. Pero su Estado es una monarquía universal, de carácter teocrático, con la autoridad papal en la cima.

Entre los pensadores renacentistas italianos orientados en sentido naturalista se encuentran, sobre todo, el gran artista y físico Leonardo de Vinci (1452-1519) y Bernardino Telesio (1508-1588), que se consagró al estudio de las ciencias naturales y fundó un vitalismo de base física. Se prepara el camino a la fundación de la ciencia natural moderna, que había de tener en Italia la figura genial de Galileo.

FRANCIA.—El Renacimiento francés tiene una tendencia marcadamente escéptica. Así, Michel de Montaigne, autor de los *Essais*, más notables por su agudeza e ingenio literario que por la hondura filosófica. La crítica de Montaigne, burlona y penetrante, aunque ligera, tuvo gran influencia, que se mantuvo hasta la Ilustración. El escéptico más extremado es Charron. En cuanto al movimiento antiaristotélico y de oposición a la Escolástica, su figura principal en Francia es Pierre de la Ramée, llamado Petrus Ramus, que atacó violentamente la filosofía aristotélica y terminó adhiriéndose al calvinismo. El humanismo tuvo pronto relación con la Reforma, como ocurre también con el gran helenista Enrique Estienne (Stephanus) o Juan de Valdés en España.

ESPAÑA.—Aparte de la actividad puramente literaria, el Renacimiento tiene en España representantes característicos, y aun de los más importantes. Aunque a veces se ha puesto en duda, la cultura española fue afectada por las corrientes renacentistas; aparecen aquí, como en toda Europa, la preocupación estética, el interés por la lengua vulgar —Valdés—, por las lenguas y literaturas clásicas —la Universidad Complutense, Cisneros, Nebrija, fray Luis de León, Arias Montano—. El Renacimiento español, ciertamente, rompió menos que en otras partes con la tradición medieval, y por eso resultó menos visible. Sin embargo, y por lo que refiere al pensamiento filosófico, la corriente escéptica se encuentra representada por el portugués Francisco Sánchez, que escribió su célebre libro *Quod nihil scitur*. Y, sobre todo, el humanismo antiescolástico, pero católico ortodoxo, fiel a lo más sustantivo del mundo medieval, pero a la vez lleno del espíritu del tiempo, muestra en España la gran figura de Luis Vives (1492-1540), que nació en Valencia, vivió en Lovaina, en París, en Inglaterra, y murió en Brujas. Vives, amigo de los hombres más egregios de su época, europeo si los ha habido, es un pensador modesto, perteneciente a un núcleo histórico en que no cabía una filosofía de altos vuelos, pero de indudable penetración e interés. Escribió mucho sobre cuestiones de moral y educación, y su tratado *De anima et vita* es uno de los libros más vivos y agudos que produjo el movimiento humanístico.

También escribieron tratados filosóficos, con un espíritu independiente de la Escolástica, Sebastián Fox Morcillo y los médicos Vallés y, sobre todo, Gómez Pereira, autor de la *Antoniana Margarita*, publicada en 1554, en la que se ha creído encontrar ideas análogas a algunas cartesianas.

Pero lo más importante del pensamiento español en los siglos XVI y XVII no se encuentran aquí, sino en el espléndido y fugaz florecimiento de la Escolástica que se produce en torno

al Concilio de Trento y dirige filosófica y teológicamente todo el movimiento de la Contrarreforma, vivificado, por otra parte, por la obra de los grandes místicos, en especial Santa Teresa y San Juan de la Cruz, cuyo interés intelectual, aunque no estrictamente filosófico, es muy alto.

INGLATERRA.—La figura más interesante del humanismo inglés es Tomás Moro, que fue canciller de Enrique VIII y fue decapitado por su oposición a las medidas anglicanas del rey; recientemente ha sido canonizado por la Iglesia. Moro escribió la *Utopía (De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia)*, un ideal, también de tipo socialista, del Estado, lleno de reminiscencias platónicas, que fue el más famoso de los tratados sobre este tema que se publicaron en el Renacimiento.

HOLANDA.—El más grande de los humanistas europeos, el que encarnó sus caracteres con más plenitud, y a la vez el que alcanzó más fama y tuvo más extensa influencia, fue Erasmo de Rotterdam. Fue un gran escritor latino, que impuso un estilo de peculiar corrección y elegancia y tuvo imitadores y admiradores en toda Europa, que sintió por él vivo fervor. Escribió una serie de libros leidísimos en todos los países, en especial el *Elogio de la locura (Laus stultitiae)*, el *Enquiridión* y los *Coloquios*. Erasmo, a pesar de su contacto con los reformadores, se mantuvo dentro del dogma; aunque su catolicismo era tibio y mezclado siempre con ironía y crítica eclesiástica. Erasmo, canónigo y próximo al cardenalato, no dejó de ser un cristiano, acaso de fe menos honda que la del hombre medieval, pero de espíritu abierto y comprensivo. Con todas sus limitaciones y sus innegables riesgos, Erasmo, que representa, en una época durísima y violenta, el espíritu de concordia, es el tipo más acabado del hombre renacentista.

ALEMANIA.—El Renacimiento alemán tiene gran importancia. Presenta un carácter distinto del de los demás países, y tiene tal vez más fecundidad filosófica. En lugar del predominio del humanismo, con su tendencia marcadamente literaria, el pensamiento alemán de fines del siglo XV y del XVI está en estrecha conexión con la mística especulativa. Susón, Tauler, Angel Silesio, el autor de la *Teología alemana*, todos proceden de la mística especulativa de Eckehart; los místicos protestantes se enlazan también con esta tradición. El Renacimiento alemán da cabida igualmente a la alquimia, la astrología e incluso la magia. Por esta vía se une la especulación mística al cultivo de las ciencias naturales.

Esta mezcla compleja, y con ella el abandono de la filosofía racional y rigurosa, encontramos en Agrippa von Nettesheim, autor del libro titulado *De incertitudine et vanitate scientiarum,*

citado más arriba. Teofrasto Paracelso, médico y filósofo extraño, llevó estas ideas al estudio del mundo físico y del hombre, a quien considera como un espejo del universo. La ciencia natural le debe a Paracelso, a pesar de sus extravagancias, algunos avances.

Más interés tiene el pensamiento religioso y místico. Ante todo, claro es, la teología de los reformadores, sobre todo de Lutero, y en menor grado de Zwinglio; pero esta cuestión excede de nuestro tema. Con la Reforma se enlaza el humanismo alemán de Melanchthon y Reuchlin, por una parte, y por otra, la mística protestante. Los más importantes de estos místicos son Sebastian Frank, Valentin Weigel y, sobre todo, Jakob Böhme (1575-1624). Böhme era zapatero; llevó una vida recogida y sencilla, dedicada a la meditación. Su obra capital es la llamada *Aurora*. Tiene influencias de Paracelso y de Nicolás Cusano, y de este toma su interpretación de Dios como unidad de los contrarios. Böhme es panteísta; hay en él una identificación de Dios con el mundo. Su influencia en el pensamiento alemán ha sido duradera.

II. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tenemos que estudiar ahora los momentos más fecundos del pensamiento de los siglos XV y XVI, aquellos que han preparado efectivamente el camino a los grandes sistemas metafísicos modernos, desde Descartes. Hay una línea de pensadores, discontinua y poco visible, que mantiene vivo el auténtico problema filosófico o crea las bases necesarias para plantear de un modo original y suficiente las preguntas esenciales de la nueva metafísica europea. Los dos puntos capitales son la continuidad de la tradición medieval y griega, por una parte, y la nueva idea de la naturaleza, por otra. Por esto se incluyen en este capítulo momentos aparentemente dispares y que se suelen estudiar aparte: Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, los físicos modernos y, en tercer lugar, los escolásticos españoles del XVI. A primera vista, si bien los dos primeros pertenecen a la llamada filosofía renacentista, los físicos quedan fuera de la filosofía y los españoles representan un movimiento de reacción hacia la Edad Media «superada». En realidad, los físicos piensan la idea moderna de la naturaleza, fundada en el nominalismo medieval, y, si no su ciencia, sus supuestos son rigurosamente filosóficos; además, sin el papel de la nueva física no se puede entender bien la metafísica idealista del siglo XVII. En cuanto a los españoles, son principalmente teólogos, con alguna excepción que tiene por derecho propio un puesto en la historia de la filosofía; y su escolasticismo tiene el claro sentido de recoger toda la filosofía medieval y sintetizarla desde la altura de los nuevos tiempos; este es, sobre todo, el caso de Suárez; porque no se trata de un simple comentario de Santo Tomás o de Escoto, sino de un planteamiento original de los problemas, por unos hombres que no son ya del siglo XIII, sino que están movidos por los temas de la modernidad; si hiciera falta alguna prueba de ello, baste señalar algunos hechos clarísimos: de esta Escolástica sale algo tan *moderno* como el derecho internacional: el núcleo principal de

ella está formado por jesuitas, hombres del tiempo, si los hay; y, ante todo, estos pensamientos tienen su centro en el Concilio tridentino, es decir, están situados en el punto crucial de la época moderna, en la lucha de la Reforma y la Contrarreforma. Y recuérdese la honda influencia, más o menos explícita, de Suárez en Descartes, en Leibniz y en toda la filosofía alemana hasta Hegel; su presencia efectiva, por tanto, en toda la metafísica moderna.

1. *Nicolás de Cusa*

Personalidad.—Nicolás Chrypffs (Krebs) nació en Cusa en 1401; de su ciudad natal recibió el nombre con que es conocido: Nicolás Cusano o de Cusa. Estudió en Padua, ocupó altos cargos eclesiásticos y fue nombrado cardenal y obispo de Brixen. Murió en 1464. Nicolás de Cusa escribió varios libros de filosofía, los más importantes de los cuales son: *De docta ignorantia, Apologia doctae ignorantiae* y *De conjecturis;* en especial el primero, su obra maestra.

Nicolás de Cusa es uno de los filósofos más interesantes de su tiempo. Por una parte está en la línea de formación de la Escolástica; pero al mismo tiempo resuenan ya en él los temas que habrán de señalar el paso a la filosofía moderna. Desde Ockam hasta Descartes transcurren cerca de trescientos años, que representan una grave discontinuidad, una laguna larguísima entre dos momentos de plenitud metafísica: en ese espacio se encuentran unas cuantas mentes en las que se mantiene el auténtico espíritu filosófico y en que se realizan las etapas intermedias: una de ellas es la del cardenal Cusano.

Filosofía.—El punto de partida de Nicolás de Cusa es la mística, concretamente la de Eckehart; es decir, la mística especulativa. A esto se une un extraordinario interés por el mundo y un hábito de manejar conceptos metafísicos. Esta es la vía por la cual se llega a la filosofía moderna. El esquema de Cusano es el siguiente: Dios o lo infinito; el mundo y el hombre, o lo finito; Dios redentor, que es la unión de lo finito y lo infinito. Este tema de la unión de ambos es el punto central de su filosofía. Hay diversos modos de conocer: en primer lugar, el de los sentidos *(sensus)*, que no nos da una verdad suficiente, sino solo imágenes; en segundo lugar, la *ratio* (que un idealista alemán hubiera traducido más bien por entendimiento, *Verstand)*, que comprende de un modo abstracto y fragmentario esas imágenes en su diversidad; en tercer lugar, el *intellectus* (que correspondería, a su vez, a la razón o *Vernunft)*, que, ayudado por la gracia sobrenatural, nos lleva a la verdad de Dios. Pero

esta verdad nos hace comprender que el infinito es impenetrable, y sabemos entonces de nuestra ignorancia; esta es la verdadera filosofía, la *docta ignorantia* en que consiste el más alto saber. Y esto se enlaza con la idea de la *teología negativa* y con la situación general de la época.

La *ratio* se queda en la diversidad de los contrarios; el *intellectus,* en cambio, nos lleva a la intuición de la unidad de Dios. La Divinidad aparece en Nicolás de Cusa como *coincidentia oppositorum,* unidad de los contrarios. En esta unidad superior queda superada la contradicción: en el infinito coinciden todos los momentos divergentes. Esta idea ha tenido su más honda repercusión en Hegel. Nicolás emplea ideas matemáticas para hacer comprensible esto: por ejemplo, la recta y la circunferencia tienden a coincidir a medida que se aumenta el radio; en el límite coinciden, si el radio tiende a infinito; si, a la inversa, el radio se hace infinitamente pequeño, la circunferencia coincide con su centro; la recta coincide en el límite con el triángulo cuando uno de sus ángulos aumenta.

Nicolás de Cusa compara y a la vez distingue con agudeza la mente divina y la mente humana. «Si todas las cosas están en la mente divina —escribe—, como en su precisa y propia verdad, todas están en nuestra mente como en imagen o semejanza de la verdad propia, es decir, nocionalmente. El conocimiento, en efecto, se hace por semejanza. Todas las cosas están en Dios, pero allí son los ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente, pero aquí son semejanzas de las cosas.» Las cosas son respecto a sus ideas ejemplares en la mente divina algo comparable a lo que son las ideas humanas respecto a las cosas. El conocimiento, para el Cusano, se funda en la *semejanza;* grave afirmación, pues se va alterando la interpretación escolástica del conocimiento y de la verdad como *adaequatio intellectus et rei:* conocer no es ya apropiarse la cosa misma, sino algo *semejante* a ella. Y agrega el cardenal de Cusa: «Entre la mente divina y la nuestra hay la misma diferencia que entre hacer y ver. La mente divina, al concebir, crea; la nuestra, al concebir, asimila nociones, o al hacer, visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificativa; nuestra mente es una fuerza asimilativa.»

A la actividad creadora de Dios corresponde la actividad vidente del hombre. *Assimilare* es asemejar, obtener una *similitudo,* una semejanza de la cosa que Dios ha creado. Dios, al crear las cosas, les da su *entidad;* el hombre logra un precipitado que es la *asimilación.* No hay *adaequatio,* sino *assimilatio.* La verdad de la mente humana es una *imagen y semejanza* de la verdad de la mente divina.

A Nicolás de Cusa le importa enormemente el mundo; su gran interés es ponerlo de acuerdo con Dios y superar la contrariedad. Al hombre medieval le interesa el ser del mundo, porque es creado y le descubre a Dios; a Nicolás le interesa más bien Dios para entender el mundo. Y el mundo es, según Cusano, *explicatio Dei*. La unidad del infinito se explica y manifiesta en la múltiple variedad del mundo. Todas las cosas están en Dios; pero, a la inversa, Dios está en todas ellas y las *explica* o despliega. El mundo es manifestación de Dios, *teofanía*. Cada cosa, dice el Cusano, es *quasi infinitas finita aut deus creatus*, como una infinidad finita o un dios creado; y llega a decir del universo que es *Deus sensibilis*, y del hombre que es un *deus occasionatus*.

Estas expresiones han provocado contra el cardenal de Cusa, como contra el maestro Eckehart, la acusación de panteísmo. Como Eckehart, también Nicolás ha rechazado enérgicamente esa acusación. La presencia de Dios en el mundo, la interpretación de este como *explicatio Dei*, no implican, según Nicolás de Cusa, que se suprima el dualismo de Dios y el mundo y la idea de creación; pero hemos visto cómo en el final de la Edad Media se acentúa la independencia del mundo *creado* respecto a su creador.

El mundo de Cusano es el mejor de los mundos, idea que había de ser recogida por el optimismo metafísico de Leibniz. Por otra parte, es orden y razón, principio que también profesará Hegel. Además, es infinito en el espacio y en el tiempo, pero no como Dios, con positiva y total infinitud y eternidad, sino como una indeterminación o ilimitación. Con esto se afirma netamente la posición moderna respecto al infinito. Para un griego, ser infinito era un defecto; justamente, la falta de límites; lo positivo era tener límites, ser algo determinado. El cristianismo pone la infinitud en Dios, en cambio, como el más alto valor; la finitud se siente como una limitación, como algo negativo; pero se subraya siempre la finitud del ser creado, del hombre y del mundo. Ahora, Nicolás de Cusa extiende esta «casi infinitud» al mundo, en un sentido físico y matemático. Este sentido infinitista domina en toda la metafísica moderna, desde Giordano Bruno hasta los idealistas alemanes. La influencia de Nicolás en Spinoza es muy profunda.

Por último, el cardenal Cusano afirma un individualismo dentro del universo. Cada cosa es una concentración individual del cosmos, una unidad que refleja, como un espejo, el universo; en especial los hombres, que reflejan el mundo, cada uno de modo distinto, y son verdaderos *microcosmos*. Hay una abso-

luta variedad en estas unidades, porque Dios no se repite nunca. Es un primer bosquejo de la teoría leibniziana de las *mónadas*.

La mente es «una medida viva, que alcanza su capacidad midiendo otras cosas». La *mens* se interpreta como *mensura*. Y el conocimiento del mundo mensurable nos da de rechazo el conocimiento del hombre. Aquí vemos la semilla de la física y del humanismo, que nacen juntos. Y la mente, si es un espejo, es un espejo *vivo*, que consiste en actividad. Si la mente divina es *vis entificativa*, la humana es *vis assimilativa;* de aquí a la «fuerza de representación» de Leibniz no hay más que un paso.

Al comenzar, pues, el siglo XV, en la inmediata tradición de los filósofos nominalistas y de la mística especulativa, aparecen uno tras otro los grandes motivos de la metafísica moderna. En Nicolás de Cusa está, germinalmente, toda la filosofía que se ha de desarrollar en Europa, desde Giordano Bruno, de un modo impreciso y confuso, hasta la espléndida madurez hegeliana. Pero esta filosofía solo empieza a tener verdadera realidad en el siglo XVII, en el pensamiento cartesiano. Esto justifica plenamente la presente interpretación del Renacimiento.

2. *Giordano Bruno*

VIDA.—Giordano Bruno es el filósofo italiano más importante del Renacimiento. Nació en Nola, en 1548, y entró en la Orden dominicana; después la abandonó, acusado de herejía, y viajó por diversos países de Europa: Suiza, Francia, Inglaterra y Alemania; luego volvió a Italia. La Inquisición romana lo encarceló en el año 1592, y en 1600 fue quemado por no retractarse de sus doctrinas heterodoxas. Esta muerte trágica y la apasionada brillantez de sus escritos le han dado una gran fama, que ha contribuido a aumentar su influencia posterior.

Bruno acusa las influencias de su tiempo; se enlaza con Raimundo Lulio, con los cultivadores de la filosofía natural, en especial Copérnico, y, sobre todo, con Nicolás de Cusa. Su gran preocupación es también el mundo, y habla de él con exaltación poética y entusiasmo por su infinitud. Las obras principales de Giordano Bruno fueron: *De la causa, principio e uno; De l'infinito, universo e mondi* y *Degli eroici furori*, en italiano; en latín, *De triplici minimo et mensura, De monade, numero et figura* y *De inmenso et innumerabilibus.*

DOCTRINA.—Bruno es panteísta. Su tesis capital es la inmanencia de Dios en el mundo. Dios es —como en Cusa— *complicatio omnium, coincidentia oppositorum;* pero Bruno no se que-

da aquí. Dios es, además, alma del mundo, *causa immanens*. Esto fue interpretado como panteísmo, como identificación del mundo con Dios, aunque Giordano Bruno no se considera panteísta y apela al concepto de la *natura naturans*, la naturaleza creadora, el alma divina del mundo, en oposición a la *natura naturata*, el mundo de las cosas producidas; pero esto no consigue aclarar la cuestión decisiva de la trascendencia de Dios. Para Bruno, el Dios trascendente es solo objeto de la adoración y del culto, pero el Dios de la filosofía es causa inmanente y armonía del Universo; de ahí su tendencia a resucitar la doctrina averroísta de la doble verdad.

Este universo es infinito, incluso espacialmente. Y está lleno de vida y de belleza, pues todo son momentos de la vida divina. Todo es riqueza y multiplicidad. En Bruno hay un entusiasmo estético por la naturaleza, que es clave de la actitud renacentista.

También recoge Bruno la teoría monádica de Nicolás Cusano. Las unidades vitales individuales son indivisibles e indestructibles, y sus infinitas combinaciones producen la armonía universal. El alma del mundo es la mónada fundamental, *monas monadum*. La sustancia es una, y las cosas individuales no son más que particularizaciones —*circonstanzie*, dice Bruno— de la sustancia divina. El individualismo de Bruno vuelve a recaer en panteísmo. Su influencia reaparece en Leibniz y, especialmente, en Spinoza y en Schelling.

3. *La física moderna*

LOS FUNDADORES DE LA NUEVA CIENCIA DE LA NATURALEZA.—Partiendo de la metafísica nominalista, en los siglos XVI y XVII se constituye una ciencia natural que difiere esencialmente de la aristotélica y medieval en los dos puntos decisivos: la idea de la naturaleza y el método físico. Desde Copérnico hasta Newton se elabora la nueva física, que ha llegado como un admirable cuerpo de doctrina hasta nuestros días, en que sufre otra radical transformación en manos de Einstein, que formula su teoría de la relatividad; de Planck, fundador de la mecánica quantista, y de los físicos que han establecido las bases de la mecánica ondulatoria (Heisenberg, Schrödinger, Broglie, Dirac) y de la física nuclear (Hahn, Fermi, Oppenheimer, etc.).

NICOLÁS COPÉRNICO, un canónigo polaco, vivió de 1473 a 1543. Estudió matemáticas, astronomía y medicina y publicó el año de su muerte su obra *De revolutionibus orbium caelestium*, en

que afirma que el Sol es el centro de nuestro sistema, y la Tierra, con los demás planetas, gira en torno de él. Esta idea, que recogía antiquísimas presunciones griegas, fue acogida hostilmente en muchas zonas de opinión, porque contradecía todas las representaciones habituales. En España se admitió y enseñó muy pronto el sistema copernicano. Desde entonces, la actividad del pensamiento matemático aplicado a la física se hace muy intensa.

JUAN KEPLER (1571-1630), astrónomo alemán, recogió las ideas copernicanas y publicó en 1609 su *Physica caelestis.* Kepler dio expresión matemática rigurosa a los descubrimientos de Nicolás Copérnico, que formuló en las tres famosas leyes de las órbitas planetarias. En ellas establecía que las órbitas son elípticas (no circulares, como se consideraba más perfecto), que los rayos vectores de los planetas barren áreas iguales en tiempos iguales, y que los cuadrados de los tiempos de traslación de los planetas son entre sí como los cubos de sus distancias al Sol. Kepler afirma del modo más enérgico el matematismo en la ciencia: «Nada puede conocer perfectamente el hombre más que magnitudes o por medio de magnitudes», escribe. Con todo, Kepler no conoce aún el principio general de la nueva física ni tiene plenamente la idea moderna de la naturaleza.

GALILEO GALILEI (1564-1642), nacido en Pisa, en Italia, es el verdadero fundador de la física moderna. Sus obras principales son: *Il Saggiatore*, el *Dialogo dei massimi sistemi* y los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze.* Fue profesor de Padua, descubrió los satélites de Júpiter y se declaró copernicano. Fue procesado por la Inquisición romana y obligado a retractarse; se cuenta tradicionalmente, aunque no está comprobado, que pronunció su famosa frase *Eppur si muove.* Posteriormente, la Iglesia ha reconocido el alto valor y la ortodoxia de su pensamiento. En Galileo es donde se encuentra clara la idea de la naturaleza, que va a caracterizar la época moderna, y la plenitud de su método. Veremos inmediatamente estas ideas, que en él aparecen maduras.

Después de Galileo hay una larga serie de físicos que completan y desarrollan su ciencia: Torricelli, su discípulo, inventor del barómetro; el francés Gassendi, que renovó el atomismo; el inglés Robert Boyle, que da carácter científico a la química; el holandés Huyghens, descubridor de importantes leyes mecánicas y autor de la teoría ondulatoria de la luz; Snell, óptico, y también Descartes, que descubre la geometría analítica; Leibniz, descubridor del cálculo infinitesimal, y, sobre todo, el inglés Newton, que hace a la vez el mismo descubrimiento y formula de un modo general el principio de la física moderna.

ISAAC NEWTON (1642-1727), profesor de Cambridge, filósofo, matemático, físico y teólogo, publicó en 1687 uno de los libros más importantes de la historia: *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Newton formula la ley de la gravitación universal, e interpreta la totalidad de la mecánica en función de las atracciones de masas, expresables matemáticamente. En él llega a su pureza la física moderna, y esta aparece fundada en un principio unitario de máxima generalidad. Con los dos grandes instrumentos matemáticos del siglo XVII, la geometría analítica y el cálculo infinitesimal, la física puede ya seguir su camino, el «seguro camino de la ciencia», de que hablará un siglo después Kant.

LA NATURALEZA.—Aristóteles entendía por naturaleza el *principio del movimiento;* un ente es natural cuando tiene en sí mismo el principio de sus movimientos, y, por tanto, sus propias posibilidades ontológicas; el concepto de naturaleza está muy enlazado con la idea sustancial. Así, un perro es un ente natural, mientras que una mesa es artificial, obra del arte, y no tiene en sí principio de movimiento. La física aristotélica y medieval es la ciencia de la naturaleza, la que trata de descubrir el *principio* o las *causas* del movimiento.

Desde el ockamismo se empieza a pensar que el conocimiento no es conocimiento de *cosas,* sino de *símbolos.* Esto nos lleva al pensar matemático; y Galileo dirá taxativamente que el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. El movimiento aristotélico era un llegar a ser o dejar de ser; se entendía, pues, de un modo ontológico, desde el punto de vista del ser de las cosas; desde Galileo, se va a considerar el movimiento como variación de fenómenos: algo cuantitativo, capaz de *medirse* y expresarse matemáticamente. La física no va a ser *ciencia de cosas,* sino de *variaciones de fenómenos.* Frente al movimiento, la física aristotélica y medieval pedía su *principio,* por tanto, una afirmación real sobre cosas; la física moderna *renuncia* a los principios y pide solo su *ley* de fenómenos, determinada matemáticamente. El físico renuncia a saber las causas y se contenta con una ecuación que le permita medir el curso de los fenómenos. Esta renuncia fecundísima separa la física de lo que es otra cosa, por ejemplo, la filosofía, y la constituye como ciencia *positiva;* así se engendra la física moderna. (Véase Zubiri: *La nueva física.)*

EL MÉTODO.—Durante mucho tiempo se ha venido creyendo que lo característico de la nueva física es el experimento. A diferencia de la física escolástica, racional, la de Galileo sería experimental, empírica, y nacería de la observación de la natu-

raleza. Esto no es cierto; lo que diferencia a la física moderna es lo que se llama el *análisis de la naturaleza*. El punto de partida del físico es una *hipótesis*, es decir, una construcción *a priori*, de tipo matemático. Antes de experimentar, Galileo sabe lo que va a pasar; el experimento, simplemente, *comprueba a posteriori* ese saber apriorístico. El físico interroga a la naturaleza con un previo esquema o cuestionario, que es la hipótesis matemática, la construcción mental; *mente concipio*, concibo con la mente, decía Galileo. Y con los instrumentos, con el experimento, el físico pone en cuestión a la naturaleza y la obliga a responder, a confirmar o desmentir la hipótesis. «La física es, pues —escribe Ortega—, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*.» La física es ciencia, y, por tanto, construcción apriorística; pero no es ciencia ideal, como la matemática, sino de realidad, y por eso requiere confirmación experimental. Pero lo decisivo de Galileo y de toda la *nuova scienza* es lo primero; más aún: los experimentos no confirman nunca *exactamente* la hipótesis porque las condiciones reales no coinciden con las del caso ideal de la construcción mental *a priori*, y los físicos escolásticos argumentaban contra los modernos *fundándose en los experimentos*. Así, una bola que rueda por una superficie inclinada no satisfará nunca a la ley del plano inclinado, porque la imperfección del plano y de la esfera y la resistencia del aire provocan roces perturbadores. La ley física no se refiere, sin embargo, a las bolas reales que ruedan por los planos de la realidad, sino a la esfera perfecta y al plano perfecto que no existen, en un espacio sin roce. (Cf. Ortega y Gasset: *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología.)*

El método *inductivo* —en un sentido que excede ampliamente del baconiano— es el que usa eficazmente la física moderna, desde Kepler, que se sirve de él para determinar la forma elíptica de las órbitas planetarias. Newton —que lo llama *analisis*, por oposición a la *síntesis*—, lo lleva a una gran precisión y le atribuye el máximo alcance. El método analítico consiste en partir de los fenómenos y de los experimentos y elevarse a las leyes universales. *In hac philosophia* [*experimentali*] —escribe Newton— *propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem*. El fundamento de este método inductivo es la idea misma de *naturaleza* como el modo permanente de ser y comportarse la realidad. *Supuesta* la existencia de la naturaleza, las cosas particulares nos *inducen* a elevarnos a proposiciones generales. Un solo hecho revela una determinación natural, en virtud de la concordia permanente de la naturaleza consigo misma; la naturaleza es *sibi semper consona*.

Y este es —añade Newton— el fundamento de toda la filosofía: *Et hoc est fundamentum philosophiae totius*[1].

Esta nueva idea de la naturaleza está movida por razones filosóficas y fundada en *supuestos* metafísicos, ajenos a la *positividad* de la ciencia. Por esto los *principios* de la ciencia natural, que no pertenecen al dominio de esta, son un problema para la filosofía.

4. *La Escolástica española*

En el siglo XVI hay un extraordinario florecimiento de la Escolástica, que tiene su centro en España y culmina en el Concilio de Trento. Los grandes teólogos se enfrentan con los problemas que ha planteado la Reforma; además, reafirman la tradición escolástica frente a la crítica de los renacentistas; se vuelve al tomismo y a las grandes obras sistemáticas de la Edad Media, pero no para repetirlas, sino para comentarlas y aclararlas; en realidad, para hacer una fecunda labor original. Además, los escolásticos españoles se plantean una serie de problemas políticos y sociales que el Renacimiento había hecho cuestión; así, el derecho internacional es un tema importante en ellos, y se enlaza con la cuestión de la condición de los indios, en el Nuevo Mundo recién descubierto. Salamanca y Alcalá son los dos centros intelectuales de este movimiento, que tiene repercusiones directas en Coimbra y en Roma. Casi todos estos escolásticos tenían una formación adquirida en París, que seguía siendo un foco importantísimo.

Este florecimiento, sin embargo, fue efímero. Quedó reducido a España y Portugal, y después de la muerte de Suárez, en 1617, la Escolástica entra en decadencia. El predominio de la teología sobre el interés filosófico, la orientación marcada por la Contrarreforma, hicieron que los escolásticos españoles no entraran en contacto suficiente con la filosofía y la ciencia naturales de la Europa moderna, y este vigoroso movimiento no se incorporó a la formación de la nueva metafísica. Si esto no hubiera ocurrido así, probablemente hubieran sido distintas la suerte de España y la suerte de Europa. Naturalmente lo que tuvo la máxima eficacia y trascendencia fue la aportación doctrinal a la teología católica y a la dogmática en el Concilio tridentino.

LOS TEÓLOGOS.—Dos grandes Ordenes, ambas fundadas por

[1] Cf. mi ensayo «Física y metafísica en Newton», en *San Anselmo y el insensato*. [*Obras*, IV.]

dos santos españoles, son las que están a la cabeza de esta restauración: la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, fundadas por Santo Domingo de Guzmán y San Ignacio de Loyola, con elementos españoles y franceses y un sentido universal desde su mismo comienzo. Si la Orden dominicana representa la organización de la Iglesia en el siglo XIII, la Compañía de Jesús significa la defensa del catolicismo en el siglo XVI.

En primer lugar aparecen los dominicos. Y entre ellos, Francisco de Vitoria (1480-1546), que estudió en París y fue profesor de Salamanca. Escribió importantes comentarios a la *Suma teológica*, y sus lecciones o *relecciones* —en especial *De justitia* y *De Indis et jure belli*— representan una especial aportación al derecho internacional, muy anterior al *De jure belli ac pacis* de Grocio (1625).

Vitoria tuvo un núcleo importante de discípulos de su Orden. Domingo de Soto (1494-1560), profesor también de Salamanca; Melchor Cano (1509-1560), que enseñó en Alcalá y luego en Salamanca, y fue obispo de Canarias, escribió un libro capital, *De locis theologicis*. Después, Carranza y, sobre todo, Domingo Báñez (1528-1604), que escribió comentarios a la *Suma* y llevó a su extremo la agudeza de la teología en su teoría de la *premoción física*.

A mediados del XVI aparecen en España los teólogos jesuitas. Los más importantes fueron Alfonso Salmerón, profesor en Ingolstadt y teólogo tridentino; Luis de Molina (1533-1600), autor del famoso tratado *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, en el que expone su teoría de la *ciencia media*, que tuvo una gran influencia en la teología y determinó el movimiento llamado molinismo; el portugués Fonseca, gran comentador de Aristóteles; y, sobre todo, Francisco Suárez, que no fue solo teólogo, sino filósofo original.

El último pensador importante de este grupo fue el portugués Juan de Santo Tomás (1589-1644), autor de un *Cursus philosophicus* y un *Cursus theologicus* de gran interés.

SUÁREZ.—Francisco Suárez nació en Granada en 1548, y murió en Lisboa en 1617. Su nacimiento coincidió con el de Giordano Bruno; sus dos fechas son posteriores en un año a las de Cervantes. Suárez ingresó en 1564 en la Compañía de Jesús, después de haber sido rechazado por juzgársele poco inteligente. Fue profesor en Segovia, Avila, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca; por último, desde 1597, en la Universidad de Coimbra. Fue llamado *Doctor eximius* y alcanzó pronto autoridad universal.

Después de publicar varios tratados teológicos, imprimió Suárez, el mismo año que inició su magisterio en Coimbra, su

obra filosófica: los dos grandes volúmenes de sus *Disputationes metaphysicae*. También escribió el tratado *De Deo uno et trino*, su gran obra jurídica *De legibus ac Deo legislatore*, la *Defensio fidei adversus Anglicanae sectae erroes* —contra el rey Jacobo I de Inglaterra— y el tratado *De Anima*. Sus obras completas comprenden 26 volúmenes en folio.

Suárez —el único gran filósofo escolástico después de Ockam— se encuentra con una tradición teológica y filosófica de muchos siglos, abrumada por la multitud de opiniones y comentarios, y que se transmitía rutinariamente. Por esto necesita, ante todo, comprender ese pasado, dar razón de él; en suma, *repensar la tradición en vista de las cosas*. Para ello separa, por primera vez en la historia de la Escolástica, la metafísica de la teología, y hace una construcción sistemática de la filosofía primera, fundada en Aristóteles, pero independiente de él, que tiene en cuenta la totalidad de las doctrinas de los comentadores griegos y medievales y la obra de los escolásticos —sobre todo de Santo Tomás—, para determinar la «verdadera sentencia». En las 54 *Disputaciones metafísicas* estudia, pues, con claridad y rigor el problema del ser independientemente de las cuestiones teológicas, aunque sin perder de vista que su metafísica se ordena a la teología, a la que sirve de fundamentación previa. «Suárez es, desde Aristóteles —ha escrito Zubiri—, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente. Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática.»

La obra de Suárez no es un comentario. Es una filosofía original, que mantiene relativa fidelidad al tomismo, pero tiene respecto a él la misma independencia que Escoto u otro gran pensador medieval. En muchos problemas, incluso importantes, discrepa; pero, sobre todo, en Suárez están pensados y resueltos desde su propia situación y en una perspectiva distinta, que incluye la consideración de todo el contenido doctrinal del escolasticismo.

Por estas razones, Suárez es un filósofo con realidad y eficacia, incluido en la historia efectiva de la filosofía, que ha actuado más de lo que se suele creer en el pensamiento de la época moderna. No se trata esta vez de ningún «genio oculto», de ningún «gran pensador» inédito, sin influencias y sin consecuencias. Durante los siglos XVII y XVIII, las *Disputaciones* han servido de texto en multitud de Universidades europeas, incluso protestantes; Descartes, Leibniz, Grocio, los idealistas alemanes las han conocido y utilizado. Puede decirse que Europa, durante dos siglos, ha aprendido metafísica en Suárez, aunque esta ha

sido más *utilizada* para hacer otra distinta que *continuada* según su misma inspiración. Por la vía de Suárez ha penetrado en la filosofía moderna lo más fecundo del caudal de la Escolástica, que ha quedado incorporado así a una nueva metafísica, hecha desde otro punto de vista y con distinto método.

La metafísica de Suárez aborda con mucha agudeza y rigor los puntos capitales de la filosofía escolástica. Aunque procura, como hemos visto, mantenerse fiel al tomismo, en lo posible, no rehúye las desviaciones cuando le parecen necesarias. Unas veces recoge antecedentes de la filosofía pretomista; otras, por el contrario, está más cerca de Escoto y de los nominales; algunas expone soluciones originales y propias. Le parece errónea la doctrina tomista de la *distinción real* de la esencia y la existencia; considera que su distinción es de simple abstracción mental, y que en un ente complejo existente cada uno de los elementos metafísicos tiene su existencia implicada en su esencia; en la existencia, como en la esencia, hay composición de elementos parciales; la materia prima, concretamente, posee una existencia propia, sin el acto determinador de la forma, y Dios podría mantenerla separada.

Respecto a la cuestión de los universales, Suárez, que atiende especialmente al problema de la individuación en relación con las *personas* y con los entes inmateriales, no admite que la *materia signata quantitate* sea el principio individuante. Lo decisivo del individuo es su *incomunicabilidad;* Suárez afirma que son principios de individuación los elementos constitutivos de cada sustancia: su unidad modal constituye la individualidad del compuesto. Las investigaciones de Suárez sobre la personalidad, de interés trinitario y antropológico, son extremadamente agudas.

Suárez afirma la analogía del ser, que se predica de un modo propio y absoluto de Dios, y de las cosas solo como *creadas* con referencia a la Divinidad. La supresión de la distinción real de esencia y existencia no significa una identificación del ser divino y el ser creado, pues son, respectivamente, *a se* y *ab alio,* necesario el primero y contingente el segundo. Suárez solo concede valor apodíctico para la demostración de la existencia de Dios a los argumentos *metafísicos,* y afirma la imposibilidad de ver y conocer naturalmente a Dios, a no ser de manera indirecta, reflejado en las criaturas.

En su *Tratado de las leyes,* Suárez toma posición en la cuestión del origen del poder. Niega la teoría del derecho divino de los reyes, usada por los protestantes, según la cual el rey tendría su poder inmediatamente de Dios, y afirma la tesis de la

soberanía popular; la autoridad real se funda en el consentimiento del pueblo, que es quien tiene el poder, derivado de Dios, y puede destituir a los soberanos indignos de mandar[2].

* * *

En el siglo XVI se inicia una corriente de filosofía inglesa, con Bacon y Hobbes, anterior a Descartes y al idealismo del Continente; pero la estudiaremos después, ya que es el arranque del empirismo británico de los dos siglos siguientes y forma una rama autónoma dentro de la filosofía europea moderna.

[2] Véase «Suárez en la perspectiva de la razón histórica» (en *Ensayos de teoría). [Obras,* IV.]

EL IDEALISMO DEL SIGLO XVII

La filosofía moderna se constituye en el siglo XVII. Después de los intentos de restauración de la antigüedad y de oposición a la Escolástica, la línea discontinua de pensadores que conservan vivo el sentido de la metafísica aboca a una etapa de espléndida madurez filosófica. Ya aludí en otro lugar a la estructura discontinua de la filosofía; hemos visto largos periodos de tiempo que son como lagunas en la especulación filosófica; épocas en que el hombre queda reducido a una labor de comentario y exégesis o a una meditación trivial sobre sí mismo; hay otros tiempos, en cambio, en que se suceden, en un haz apretado, varios pensadores geniales. Así ocurre en los siglos V y IV antes de J. C., en Grecia, donde, después de la gran figura de Parménides y de los presocráticos posteriores, viven, en inmediata relación de magisterio y discipulado, Sócrates, Platón y Aristóteles; y después viene una larga etapa de descenso. En la Edad Media encontramos un fenómeno análogo: el siglo XIII y la primera mitad del XIV ven desfilar las grandes personalidades del pensamiento medieval: San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto, Bacon, Eckehart, Ockam; y después un nuevo declive hasta el siglo XVII. En este momento se van a suceder rápidamente pensadores como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, sin contar a Bossuet, Fénelon, Pascal, que están en la zona fronteriza de la filosofía y el pensamiento religioso, y, por otra parte, los ingleses, de Francis Bacon a Hume. Luego decae una vez más la metafísica, hasta que se levanta en otro brote espléndido el idealismo alemán de Kant a Hegel, al que seguirá pronto la época gris del siglo XIX, positivista y naturalista. Y en nuestros días estamos asistiendo a un último renacimiento poderoso del pensamiento metafísico.

En las primeras décadas del siglo XVII, la época moderna, por vez primera, se plantea el problema filosófico. Esta es la obra de Descartes [1].

[1] Se encontrará una información más detallada sobre los orígenes históricos y la estructura de la filosofía de este tiempo en «La metafísica moderna» (en *Biografía de la Filosofía*). [*Obras*, II.]

I. DESCARTES

La vida y la persona.—René Descartes es la figura decisiva del paso de una época a otra. La generación que marca el tránsito del mundo medieval al espíritu moderno en su madurez es la suya. Descartes —ha dicho Ortega— es *el primer hombre moderno.*

Había nacido en La Haye, en la Turena, el año 1596. Procedía de una familia noble, y se crió, enfermizo, entre cuidados. Su buen temple consiguió afirmar su salud. Al cumplir ocho años va a estudiar al colegio de los jesuitas en La Flèche. Este colegio, importantísimo en la vida francesa de entonces, tenía un interés especial por las lenguas y literaturas clásicas, que Descartes estudió a fondo. Después aborda el estudio de la filosofía, según los moldes de la Escolástica tradicional, sin referencia ni alusión alguna a los descubrimientos de la ciencia natural moderna. La matemática le parece interesante, pero echa de menos la conexión con la física, que había de ser él uno de los primeros en establecer genialmente.

El año 1614 abandona La Flèche; va a París y allí se dedica a una vida de placer. Al mismo tiempo siente un escepticismo total. La ciencia que ha aprendido en La Flèche le parece sin consistencia, dudosa; solo la lógica y la matemática tienen evidencia y certeza, pero en cambio no tienen utilidad ninguna para el conocimiento de la realidad. Descartes, para ver mundo, abraza la vida militar, en Holanda, a las órdenes de Mauricio de Nassau, en 1618. Allí entra en contacto con las ciencias matemáticas y naturales. En todo momento aprovecha las ocasiones de verlo todo, de sumergirse en la contemplación de la realidad, sin ahorrar fatigas, gastos ni peligros, como hacía observar Goethe.

Después ingresa en el ejército imperial de Maximiliano de Baviera, al comienzo de la Guerra de los Treinta Años, contra los bohemios de Federico V, con cuya hija, la princesa palatina

Isabel, tuvo después tan honda y noble amistad. En diferentes ejércitos, y particularmente luego, viaja por Alemania, Austria, Hungría, Suiza e Italia. En el cuartel de invierno de Neuburg, el 10 de noviembre de 1619, hace un descubrimiento sensacional, el del *método.* Después va a Loreto, a cumplir un voto de gratitud a la Virgen por su hallazgo, y en 1625 se establece de nuevo en París.

Desde 1629 reside en Holanda. Le interesaba la tranquilidad, libertad e independencia de este país. Es la época de gran actividad cartesiana. Escribe y publica sus obras más importantes. Tiene relación con filósofos y hombres de ciencia de Europa; al mismo tiempo tiene la amargura de verse atacado, principalmente por los jesuitas, a pesar de ser siempre católico. Algunos discípulos lo defraudan, y cultiva con más interés que nunca la amistad epistolar con la princesa Isabel. Cuando la conoció en 1643, pudo ver Descartes que Isabel, una bella muchacha de veinticinco años, había estudiado sus obras con un interés y una inteligencia de los que habla Descartes con emoción en la dedicatoria de los *Principios.* Desde entonces, la amistad es aún más profunda y más fecunda intelectualmente.

Descartes solo abandona Holanda en cortos viajes, uno de ellos a Dinamarca. Luego los hizo a Francia, donde había adquirido gran renombre, con mayor frecuencia. En 1646 entra en relación epistolar con la reina Cristina de Suecia. Después, esta lo invita a ir a Estocolmo; Descartes acepta y llega a la capital sueca en octubre del 49. A pesar de la amistad y la admiración de Cristina, en cuya conversión al catolicismo influyeron estas conversaciones, no se siente en su elemento en la corte. Y poco después, en febrero de 1650, el frío de Estocolmo le causa una pulmonía y muere en ese mes Descartes, terminando su vida ejemplar de buscador de la verdad.

Obras.—La obra de Descartes es de considerable extensión. No se limitó a la filosofía, sino que comprende también obras fundamentales de matemáticas, biología, física y una extensa correspondencia. Sus obras principales son: *Discours de la méthode,* publicado en 1637 con la *Dioptrique,* los *Météores* y la *Géométrie;* las *Meditationes de prima philosophia* (1641), con las objeciones y las respuestas de Descartes; los *Principia philosophiae* (1644); el *Traité des Passions de l'âme* (1649), y las *Regulae ad directionem ingenii,* publicadas después de su muerte, en 1701. Entre las obras no estrictamente filosóficas, la citada *Géométrie analytique* y el *Traité de l'homme.* Descartes escribió en latín, como casi todos los pensadores de su tiempo; pero también en francés, y fue uno de los primeros prosistas franceses y de los cultivadores de la filosofía en lengua vulgar.

1. *El problema cartesiano*

La duda.—Descartes se encuentra en una profunda inseguridad. Nada le parece merecer confianza. Todo el pasado filosófico se contradice; las opiniones más opuestas han sido sostenidas; de esta pluralidad nace el escepticismo (el llamado *pirronismo histórico*). Los sentidos nos engañan con frecuencia; hay, además, el sueño y la alucinación; el pensamiento no merece confianza, porque se cometen paralogismos y se cae con frecuencia en el error. Las únicas ciencias que parecen seguras, la matemática y la lógica, no son ciencias reales, no sirven para conocer la realidad. ¿Qué hacer en esta situación? Descartes quiere construir, si esto es posible, una filosofía totalmente cierta, de la que no se pueda dudar; y se encuentra sumergido hasta lo más hondo en la duda. Y esta ha de ser, justamente, el fundamento en que se apoye; Descartes parte, al empezar a filosofar, de lo único que tiene: de su propia duda, de su radical incertidumbre. Hay que poner en duda todas las cosas, siquiera una vez en la vida, dice Descartes. No ha de admitir ni una sola verdad de la que pueda dudar. No basta con que él no dude realmente de ella; es menester que la duda no quepa ni aun como posibilidad. Por eso hace Descartes de la Duda el método mismo de su filosofía.

Unicamente si encuentra algún principio del cual no quepa dudar, lo aceptará para su filosofía. Recuérdese que ha rechazado la presunta evidencia de los sentidos, la seguridad del pensamiento y, desde luego, el saber tradicional y recibido. El primer intento de Descartes es, pues, quedarse totalmente solo; es, en efecto, la situación en que se encuentra el hombre al final de la Edad Media. Desde esa soledad tiene que intentar Descartes reconstruir la certeza, una certidumbre al abrigo de la duda. Descartes busca, en primer término, *no errar*. Comienza la filosofía de la precaución.

Y, como veremos, surgirán las tres grandes cuestiones de la filosofía medieval —y tal vez de toda filosofía—: el mundo, el hombre y Dios. Unicamente ha cambiado el orden y el papel que tiene cada uno de ellos.

La teología.—Respecto a la teología, que tiene una superior certidumbre, Descartes comienza por afirmar la situación de desvío que ha encontrado en su tiempo. No se ha de ocupar de ella, aunque sea cosa sumamente respetable. Precisamente por ser demasiado respetable y elevada. Las razones que da son sin-

tomáticas de todo ese modo de pensar del final de la Escolástica.

«Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía tanto como otro cualquiera ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que su camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera osado someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensaba que para intentar examinarlas y acertar era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre» (*Discurso del método*, 1.ª parte).

Descartes subraya el carácter práctico, religioso, de la teología; de lo que se trata es de ganar el cielo; pero ocurre que se puede ganar sin saber nada de teología; lo cual viene a poner de manifiesto su inutilidad. Conviene reparar en que Descartes no da esto como un descubrimiento suyo, sino al revés: es algo que ha aprendido; por tanto, cosa sabida ya y transmitida, y además perfectamente segura; es, pues, la *opinión del tiempo*. En segundo lugar, es asunto de revelación y que está por encima de la inteligencia humana. La razón no puede nada con el gran tema de Dios; sería menester ser *más que hombre*. Es, claramente, cuestión de jurisdicción. El hombre, con su razón, por un lado; del otro, Dios, omnipotente, inaccesible, sobre toda razón, que alguna vez se digna revelarse al hombre. La teología no la hace el hombre, sino Dios; el hombre no tiene nada que hacer ahí: Dios está demasiado alto.

2. *El hombre*

EL «COGITO».—Desde los primeros pasos, Descartes tiene que renunciar al mundo. La naturaleza, que tan gozosamente se mostraba por los sentidos al hombre renacentista, es algo totalmente inseguro. La alucinación, el engaño de los sentidos, nuestros errores, hacen que no sea posible hallar la menor seguridad en el mundo. Descartes se dispone a pensar que todo es falso; pero se encuentra con que hay una cosa que no puede serlo: su existencia. «Mientras quería pensar así que todo era falso, era menester necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese algo; y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba» (*Discurso del método*, 4.ª parte).

En efecto, si estoy en un error, soy *yo* el que está en ese

error; si me engaño, si dudo, soy *yo* el engañado o el dudoso. Para que al afirmar «*yo soy*» me equivocara, necesitaría empezar por ser, es decir, *no puedo* equivocarme en esto. Esta primera verdad de mi existencia, el *cogito, ergo sum* de las *Meditaciones*, es la primera verdad indubitable, de la que no puedo dudar, aunque quiera.

No hay nada cierto, sino yo. Y yo no soy más que *una cosa que piensa, mens, cogitatio. Ego sum res cogitans* —dice taxativamente Descartes—: *je ne suis qu'une chose qui pense.* Por tanto, ni siquiera hombre corporal, sino solo *razón.* Por lo visto, no es posible retener al mundo, que se escapa; ni siquiera al cuerpo; solo es seguro y cierto el sujeto pensante. El hombre se queda solo con sus pensamientos. La filosofía se va a fundar en mí, como conciencia, como razón; desde entonces, y durante siglos, va a ser *idealismo* —el gran descubrimiento y el gran error de Descartes.

Esta solución es congruente. Dios había quedado fuera por quedar fuera de la razón; esto era lo decisivo. No puede extrañarse, pues, que se encuentre en la razón el único punto firme en que apoyarse. Esto, en medio de todo, no es nuevo; lo que ahora ocurre es que la razón es asunto humano; por eso la filosofía no es simplemente *racionalismo,* sino también *idealismo.* Se va a tratar de fundar en el hombre, mejor dicho, en el yo, toda metafísica; la historia de este intento es la historia de la filosofía moderna.

El criterio de verdad.—El mundo no ha resistido la duda cartesiana; al primer encuentro con ella, se ha perdido, y solo queda firme el yo. Pero Descartes no ha hecho más que empezar su filosofía, poniendo el pie allí donde el terreno es seguro. A Descartes le interesa el mundo; le interesan las cosas, y esa naturaleza a que se aplica la ciencia de su tiempo. Pero está preso en su conciencia, encerrado en su yo pensante, sin poder dar el paso que lo lleve a las cosas. ¿Cómo salir de esta subjetividad? ¿Cómo continuar su filosofía, ahora que ha encontrado el principio indubitable? Antes de buscar una segunda verdad, Descartes se detiene en la primera. Es una verdad bien humilde; pero le servirá para ver cómo es una verdad. Es decir, antes de emprender la busca de nuevas verdades, Descartes examina la única que posee para ver en qué consiste su veracidad, en qué se le conoce que lo es. Busca, pues, un *criterio de certeza* para reconocer las verdades que pueda encontrar (Ortega). Y encuentra que la verdad del *cogito* consiste en que no puede dudar de él; y no puede dudar porque ve que tiene que ser así, porque es *evidente;* y esta evidencia consiste en la absoluta *claridad y distinción* que tiene esa idea. Ese es el criterio de

verdad: la evidencia. En posesión de una verdad firme y un criterio seguro, Descartes se dispone a reconquistar el mundo. Pero para esto tiene que dar un largo rodeo. Y el rodeo cartesiano para ir del yo al mundo pasa, cosa extraña, por Dios. ¿Cómo es esto posible?

3. *Dios*

El «genio maligno».—Habíamos visto que Descartes abandona la teología, que Dios es incomprensible; y ahora, de modo sorprendente, entre el hombre y el mundo se interpone la Divinidad, y Descartes va a tener que ocuparse de ella. Es menester explicar esto. Descartes sabe que existe, y lo sabe porque penetra, de un modo claro y distinto, su verdad. Es una verdad que se justifica a sí misma; cuando se encuentre con algo semejante tendrá que admitir forzosamente que es verdad. A menos que esté en una situación de engaño, que sea víctima de una ilusión y haya alguien que le haga ver como evidente lo más falso. Entonces la evidencia no serviría para nada, y no se podría afirmar más verdad que la de que yo existo; y esta porque, naturalmente, si me engañan, el engañado soy yo, o, lo que es igual, *yo, el engañado, soy.* El hombre quedaría definitivamente preso en sí mismo, sin poder saber con certeza más que de su existencia. ¿Quién podría engañarme de tal modo? Dios, si existiera; no lo sabemos, pero tampoco lo contrario. (Se entiende que desde el punto de vista del conocimiento racional y filosófico, aparte de la revelación, que Descartes excluye del ámbito de la duda.) Pero si Dios me engañara de ese modo, haciéndome creer lo que no es, sumiéndome en el error, no por mi debilidad, ni por mi precipitación, sino por mi propia evidencia, no sería Dios; repugna pensar tal engaño por parte de la Divinidad. No sabemos si hay Dios; pero si lo hay, no puede engañarme; quien podría hacerlo sería algún poderoso *genio maligno.* Para estar seguros de la evidencia, para podernos fiar de la verdad que se muestra como tal, con sus pruebas claras y distintas en la mano, tendríamos que demostrar que hay Dios. Sin esto, no podemos dar un paso más en la filosofía, ni buscar más verdad que la de que soy yo.

La demostración de Dios.—Descartes prueba, en efecto, la existencia de Dios. Y la demuestra de varias maneras, con argumentos de muy distinto alcance. Por una parte, dice Descartes, yo encuentro en mi mente la idea de Dios, es decir, de un ente infinito, perfectísimo, omnipotente, que lo sabe todo, etc. Ahora bien, esta idea no puede proceder de la nada, ni tampoco de mí mismo, que soy infinito, imperfecto, débil, lleno de duda e

ignorancia, porque entonces el efecto sería superior a la causa, y esto es imposible. La idea de Dios, por consiguiente, tiene que haber sido puesta en mí por algún ente superior, que alcance la perfección de esa idea; es decir, por Dios mismo; con lo cual se prueba su existencia.

La otra demostración es la que desde Kant se suele llamar *ontológica*, esto es, el argumento de San Anselmo en el *Proslogion* (véase más arriba). Sin embargo, hay hondas diferencias entre el sentido de este argumento y la prueba cartesiana. Descartes dice: yo tengo la idea de un ente perfectísimo, que es Dios; ahora bien, la *existencia* es una perfección, y la encuentro incluida esencialmente en la idea de ese ente; es, pues, necesario que Dios exista. Las dos pruebas cartesianas, cuya relación es íntima, tienen un elemento común: *yo tengo la idea de un ente perfecto, luego existe.* Lo distinto de ellas es la *razón* por la cual la idea prueba la existencia: en la primera se afirma que solo Dios puede poner su idea en mí; en la segunda se muestra que esa idea de Dios que yo poseo implica su existencia. Las dos pruebas, por tanto, se requieren y apoyan recíprocamente.

En rigor, el punto de partida de la demostración cartesiana es la realidad del yo, comparada con la idea clara y distinta de la Divinidad. La finitud e imperfección mías se oponen a la infinitud y perfección de Dios, cuya idea encuentro en mí. Mediante la elevación al infinito de cuanto hay en mí de positivo y la anulación de los límites, me elevo intelectualmente hasta Dios. En otros términos, en el hombre se encuentra la *imagen* de Dios, que permite llegar al conocimiento de este. «Esta idea [de Dios] —dice Descartes al final de la *Meditación III*— ha nacido y ha sido producida conmigo desde que he sido creado, así como la idea de mí mismo. Y en verdad no debe extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del *artífice impresa en su obra;* y tampoco es necesario que esta marca sea algo diferente de esa obra misma; sino que, por el solo hecho de que Dios me ha creado, es muy creíble que me ha producido, en cierto modo, *a su imagen* y *semejanza,* y que yo concibo esa semejanza, en la cual se halla contenida la idea de Dios, mediante la misma facultad con la que me concibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí, no solo conozco que soy *una cosa imperfecta,* incompleta y dependiente de otra, *que tiende y aspira* sin cesar a algo mejor y más grande que lo que yo soy, sino que conozco también al mismo tiempo que aquel de quien dependo posee en sí todas esa grandes cosas a las que *aspiro,* y *cuyas ideas encuentro en mí,* no indefinidamente y solo en potencia, sino que goza de ellas en efecto, *actual*

e indefinidamente, y por tanto que es Dios. Y toda la fuerza del argumento que he usado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviese en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente.»

Pero la clave de la prueba cartesiana es el sentido que Descartes, y con él casi todo el siglo XVII, da a la palabra *idea.* La idea no es, simplemente, algo que se le ocurre al hombre; tampoco algo que este piensa y que debe *coincidir* con la realidad; es la realidad misma, *vista. L'idée est la chose même conçue,* dice taxativamente Descartes. Esto es lo decisivo, el fundamento de su doble prueba; pero a la vez es lo más problemático de ella, y no es de este lugar una investigación detenida del problema que envuelve.

Hemos visto la necesidad de Dios y las razones que Descartes da para probar su existencia; y ahora puede uno preguntarse cuál es el sentido ontológico de ese extraño argumento del «genio maligno».

La comunicación de las sustancias.—Si estamos engañados por un poder perverso, si nuestra mayor evidencia es solo error, esto quiere decir que mis ideas no tienen verdad, que son solo «ideas», sin que nada les corresponda fuera de ellas. Estaría entonces preso en mí, sustancia pensante que no podría alcanzar las otras cosas, concretamente la sustancia extensa que es el mundo. Este problema de la verdad y del conocimiento, planteado en términos cartesianos, es el de la comunicación de las sustancias, que tan dificultosa resulta partiendo del yo, cosa pensante, absolutamente distinta y heterogénea de toda cosa extensa, aun de la realidad cercanísima de mi cuerpo.

«Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza toda no es sino pensar, y que, para ser, no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo... *(Discurso del método,* 4.ª parte).

La razón y el ser.—Descartes ha cuidado tan bien de subrayar la distinción o independencia de su alma razonante, que ahora no puede salir al mundo. Las ideas de la *res cogitans* pueden ser, a pesar de toda su evidencia, puras quimeras, sin la menor relación con la *res extensa,* separada por un abismo metafísico: fantasmagorías claras y distintas. Pero no es esto lo más grave, con serlo tanto. Esta imposibilidad de que el yo conozca con verdad el mundo no solo afecta a este conocimiento, sino a la índole misma de la *res cogitans.* Razón no es la facultad de producir ideas sin verdad y sin realidad; si no es capaz de apoderarse del mundo, si no hace que el yo logre envolver la extensión entera

de las cosas, en este modo extraño que se llama saber, y tener su verdad, no merece llamarse *razón.* Por tanto, es menester al hombre, para ser en realidad lo que es cartesianamente —una cosa que piensa, un ente racional— lograr un conocimiento de las cosas, trascender de sí propio, ser capaz de verdad. Y es Dios quien da la seguridad de que eso es así; no engaña al hombre; es decir, hace que sus ideas claras y distintas sean verdaderas; en otros términos, que cuando las ideas lo sean plenamente, sean *más que ideas,* y reflejen la realidad de las cosas.

Dios es la *sustancia infnita* que funda el ser de la sustancia extensa y la sustancia pensante. Las dos son distintas y heterogéneas; pero convienen en ser, en el mismo radical sentido de *ser creado.* Y en esta raíz común que encuentran en Dios las dos sustancias finitas se funda la posibilidad de su coincidencia, y, en definitiva, de la verdad. Dios, fundamento ontológico del yo y de las cosas, es quien hace posible que el mundo sea sabido por el hombre.

Desde ese punto de vista es como adquieren la plenitud de su sentido las pruebas de Descartes. Las ideas que tengo de las cosas —viene a decir— pueden muy bien ser solo un producto mío, algo dependiente de mi naturaleza pensante, y nada más; y estas ideas pueden ser, por eso, verdaderas o falsas; nada me asegura que exista lo que significan, que les corresponda nada fuera de mi subjetividad que las piensa. La idea de Dios, en cambio, es de tal índole perfecta, de tal modo ajena a mi naturaleza y a mis posibilidades, que no puede proceder de mí; me viene de fuera; por tanto, de otra cosa que no soy yo, de algo que trasciende de ella misma. Esta idea de Dios me pone, pues, frente a una realidad distinta de mí. Por eso ejerce una acción liberadora sobre el hombre haciéndole salir de sí propio para encontrarse con la realidad efectiva de lo que no es él.

EL PROBLEMA DE LA SUSTANCIA.—Pero aquí surge una gravísima cuestión, que afecta en su raíz a la ontología cartesiana. El yo y el mundo son dos sustancias creadas, finitas, y su fundamento ontológico es Dios, la sustancia infinita; pero ahora hay que preguntar: ¿qué es *res,* qué es *sustancia? Per substantiam* —dice Descartes *(Principia,* I, 51)— *nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* La sustancia se define, pues, por la *independencia;* ser sustancia es *no* necesitar de otra cosa para existir; se trata de una determinación negativa, que no nos dice lo que es *ser sustancia* positivamente.

Por otra parte, Descartes advierte que en rigor el único ente independiente es Dios, puesto que los entes creados lo necesitan, y la palabra sustancia no se aplica unívocamente a Dios y

a ellos, sino solo *analógicamente*. Pero aquí comienza, justamente, la dificultad. La mente y el mundo se llaman sustancias porque *solo* necesitan a Dios para existir —dice Descartes—; tienen, pues, una independenca relativa, atenuada. Pero Descartes agrega que a la sustancia *sola*, sin más, no podemos conocerla, porque no nos afecta, y solo la aprehendemos por algún atributo, por ejemplo la extensión o el pensamiento. Y entonces hay que preguntar nuevamente: ¿qué hay de común entre Dios y los entes creados, que permita llamarlos igualmente sustancias?

Descartes aclara que se llaman así solo por analogía; pero una analogía —como ya mostró Aristóteles— requiere un *fundamento* que sea, naturalmente, *unívoco*. ¿Cuál puede ser el fundamento común de la analógica sustancia cartesiana? La única nota definitoria de la sustancia es para Descartes la independencia. Pero *esta es también analógica*, pues la independencia de las sustancias creadas es solo relativa. El fundamento de la presunta analogía es a su vez analógico; lo cual equivale a decir que la noción de sustancia en Descartes es *equívoca*. En efecto, Descartes no tiene una noción suficiente del *ser;* para él es algo tan obvio, que cree poder prescindir de su sentido para ocuparse directamente de los *entes*. Y esta es la deficiencia radical de la metafísica cartesiana, cuyas consecuencias afectan a todo el pensamiento de la época moderna.

* * *

Vemos, pues, cómo Descartes tiene que pasar por Dios para llegar al mundo, y cómo, aun renunciando a la teología, hay un momento en que tiene que ocuparse intelectualmente de Dios. Pero no es menester que haga, ciertamente, teología; le basta con probar la existencia de Dios; y esto lo hace mediante la prueba ontológica. El argumento ontológico es quien permite al hombre idealista, que había perdido a Dios y luego también al mundo, reconquistar a uno y, como consecuencia, al otro. La filosofía cartesiana y, como veremos, todo el idealismo hasta Leibniz, se funda en el argumento ontológico.

4. *El mundo*

LA «RES EXTENSA».—El mundo físico está determinado en Descartes por la extensión. Junto a la *res infinita* que es Dios aparecen las dos sustancias finitas, la sustancia pensante —el hom-

bre— y la sustancia extensa —el mundo—. Son dos esferas de la realidad que no tienen contacto ni semejanza alguna entre sí. Y esto plantea el problema de su comunicación, consecuencia del idealismo, que es el problema del siglo XVII. El mismo hecho del conocimiento o el ser del hombre plantea ya esta cuestión. ¿Cómo puedo yo conocer el mundo? ¿Cómo puede pasar lo extenso a mí, que soy inextenso e inespacial? Más aún: ¿cómo puedo actuar yo sobre mi propio cuerpo para moverlo, siendo dos realidades dispares y sin posible interacción? Tiene que ser Dios, fundamento ontológico de las dos sustancias infinitas, quien efectúe esta imposible comunicación de las sustancias. Este problema, planteado por Descartes, tiene tres soluciones posibles, que van a ser dadas por él mismo —y más claramente por Malebranche—, por Spinoza y por Leibniz.

El mundo es simple extensión. La fuerza no es una idea clara, y Descartes la elimina. La física cartesiana es geometría; Leibniz tendrá que rectificar esta noción, poniendo la idea de fuerza en primer plano y convirtiendo la física de estática en dinámica. A estas dos concepciones responden los dos grandes descubrimiento matemáticos de ambos: la geometría analítica y el cálculo infinitesimal. La primera es la aplicación del análisis, del cálculo operatorio, a la geometría —y, por tanto, en Descartes, a la realidad física misma—; el segundo permite la medición de las variaciones y el desarrollo de la dinámica. Materia y espacio es uno y lo mismo; la espacialidad es la cualidad capital de la materia. El mundo se podría explicar por una serie de movimientos de torbellino, y se desarrollará después de la creación de un modo puramente mecánico. Aquí encontramos la resonancia de la idea de que la conservación del mundo, la creación continuada, no es necesaria, y el mundo, una vez creado, se basta a sí mismo.

BIOLOGÍA.—Este mecanismo es extendido por Descartes a toda la física —a sus estudios de óptica y meteorología— y aun a la biología. Los animales son para él puras máquinas autómatas, *res extensa*. Máquinas, claro es, perfectísimas, como obras de la mano de Dios, pero sin semejanza con la sustancia espiritual y pensante que es el hombre. En este, la glándula pineal —el único órgano impar que encuentra, y además de función desconocida— es el punto en que el alma y el cuerpo pueden accionarse mutuamente. El alma orienta desde allí el movimiento de los *espíritus animales*, y también a la inversa; pero posteriormente reconoció la imposibilidad de explicar la evidente comunicación. En su *Tratado de las pasiones*, Descartes inicia la serie de los intentos de explicar el mecanismo de la psique humana mediante la com-

binación de algunos motores psíquicos fundamentales. Esta es, reducida a su más mínima expresión, la teoría cartesiana del mundo.

5. *Racionalismo e idealismo*

Descartes funda su especulación en el criterio de evidencia. Esta evidencia no se refiere a la percepción ni a los sentidos, que nos engañan con frecuencia, sino a la claridad y distinción de las ideas; es la evidencia de la razón. Por tanto, el método cartesiano es el racionalismo. La única instancia con valor para el hombre es la razón, que es común a todos. El hombre es sustancia pensante, *raison.* Esta es una de las raíces de la ciencia apriorística del XVII. Y el racionalismo cartesiano es también la causa del espíritu igualmente apriorista y antihistórico que informa todo el siglo siguiente y culmina en forma dramática en la Revolución francesa.

Por otra parte, el sistema de Descartes es *idealista.* ¿Qué quiere decir esto? El idealismo es la tesis opuesta al realismo metafísico. El realismo —Grecia y la Edad Media— cree que las cosas tienen un ser por sí, que yo existo simplemente entre ellas, y la verdadera realidad son las cosas —*res*—. Ser quiere decir *ser en sí, ser independiente de mí.* El idealismo, por el contrario, piensa que no sé nada seguro más que yo mismo (el *cogito);* que solo sé de las cosas en cuanto las veo, las toco, las pienso, las quiero, etc. (la palabra *cogitatio* no significa solo *pensar,* sino todo acto psíquico); es decir, en cuanto están en relación conmigo y soy testigo de ellas. No sé ni puedo saber cómo son las cosas aparte de mí; ni siquiera si existen en mí, pues nada sé de ellas sin estar presente. Es decir, las cosas aparecen como siendo *para mí;* son, pues, por lo pronto, *ideas* mías, y la realidad que les corresponde es esa ideal. El yo funda el ser de las cosas, como ideas suyas; esto es el idealismo.

Como la razón ya no es, desde luego, el punto en que el hombre se vincula a la realidad suprema de Dios, sino algo privativo suyo, reducido a su subjetividad, el racionalismo se convierte forzosamente, además, en idealismo; por eso será menester luego que Dios salve esta subjetividad y asegure la trascendencia del sujeto.

Descartes funda su filosofía en estos dos principios. Desde entonces hasta nuestros días, la filosofía va a ser ambas cosas —racionalista e idealista— con contadas excepciones. Unicamente en estos últimos años ha llegado la metafísica a posiciones

qué, partiendo desde luego de la gran verdad parcial que encierran los dos principios cartesianos, corrigen la dimensión de error que los afecta. Por una parte, se advierte la esencial dependencia que tiene a su vez el yo respecto de las cosas, con las cuales se encuentra siempre en su vida; por otra parte, se altera la idea exclusivista de la razón especulativa y de tipo matemático. En España, Ortega ha dado un paso decisivo en ese sentido: su metafísica de la razón vital [1].

[1] Cf. «Los dos cartesianismos» en *Ensayos de teoría. (Obras,* IV.)

II. EL CARTESIANISMO EN FRANCIA

Descartes determina toda la filosofía del siglo XVII en el Continente. Su influencia aparece visible, no solo en sus discípulos y seguidores inmediatos, sino en los pensadores independientes, en los teólogos incluso, en Pascal, en Fenelón o en Bossuet. Y, sobre todo, en Malebranche, y fuera de Francia en las grandes figuras de Spinoza y Leibniz. Veamos el desarrollo de esta filosofía.

1. *Malebranche*

PERSONALIDAD.—Nicolas Malebranche nació en París en 1638 y murió en 1715. Era de una familia distinguida y tuvo siempre muy mala salud, que le proporcionó muchos sufrimientos y exigió muchos cuidados. Estudió filosofía en el Collège de la Marche y se sintió defraudado, como Descartes en La Flèche; en la Sorbona estudió luego teología, y tampoco le satisficieron los métodos intelectuales. En 1660 ingresó en la Orden del Oratorio, que ha dado a Francia tan altas mentalidades, desde el propio Malebranche hasta el Padre Gratry en el siglo XIX. Decía Fontenelle que Malebranche había sido llevado al estado sacerdotal «por la naturaleza y por la gracia». Los oratorianos tenían una gran inquietud intelectual, y cultivaban a Platón y a San Agustín, al mismo tiempo que se interesaban por Descartes. El año 1664, Malebranche compró en una librería el *Traité de l'homme,* de Descartes; le hizo una impresión tremenda, y descubrió en él el método que secretamente había buscado y anhelado siempre. Desde entonces, su inclinación a la filosofía quedó decidida, y estudió seriamente a Descartes. Completó esta formación con San Agustín, sobre todo, y también con un pensador de los Países Bajos, Arnold Geulincx, y los orientadores de la ciencia natural: Bacon, Hobbes, Gassendi, etc. Diez años después empezó la producción literaria de Malebranche. Al mismo tiempo comen-

zaron las relaciones —cordiales o polémicas— con la mayoría de las grandes figuras contemporáneas: Arnauld, Fénelon, Bossuet, Leibniz, Locke, Berkeley. Malebranche sentía hondo apego al retiro y a la meditación solitaria; su vida fue recogida y silenciosa cuanto pudo, en el seno de la comunidad oratoriana. Y murió a los setenta y siete años, lleno de calma y de honda religiosidad.

OBRAS.—La obra principal de Malebranche es la *Recherche de la vérité.* Después publicó las *Conversations chrétiennes,* y luego las tituladas *Méditations chrétiennes.* Más tarde escribió el *Traité de la nature et de la grâce,* que suscitó una violenta polémica y fue incluido en el Indice por la Inquisición romana. También escribió un diálogo muy importante, titulado *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion,* y un *Traité de morale.* Esto es lo más importante de la producción filosófica de Malebranche.

EL OCASIONALISMO.—El centro de la filosofía de Malebranche está en su teoría del ocasionalismo, que había sido iniciada por Arnold Geulincx, profesor de Lovaina y luego, después de su conversión al calvinismo, en Leiden. El problema de Malebranche, que parte de la situación cartesiana, es el de la trascendencia del sujeto y, en general, el de la comunicación de las sustancias. Todavía Descartes había intentado salvar de algún modo la interacción de las sustancias, reduciéndola a pequeños movimientos y alteraciones de la glándula pineal. Malebranche va a afirmar taxativamente que no hay ni puede haber comunicación ninguna entre la mente y los cuerpos. «Es evidente que los cuerpos no son visibles por sí mismos, que no pueden actuar sobre nuestro espíritu ni representarse a él» *(Recherche de la vérité,* aclaración X). El conocimiento directo del mundo es, por tanto, absolutamente imposible; pero hay algo que permite ese conocimiento: Dios tiene en sí las ideas de todos los entes creados; esto por una parte; además, «Dios está unido estrechísimamente a nuestras almas por su presencia, de suerte que se puede decir que es el lugar de los espíritus, así como los espacios son en un sentido el lugar de los cuerpos. Supuestas estas dos cosas, es cierto que el espíritu puede ver lo que hay en Dios que representa los seres creados, puesto que esto es muy espiritual, muy inteligible y muy presente al espíritu.» Y unas páginas después añade Malebranche: «Si no viésemos a Dios de alguna manera, no veríamos ninguna cosa» *(Recherche de la vérité,* libro III, 2.ª parte, capítulo VI).

La dificultad está en ese *de alguna manera.* A Dios se lo conoce indirectamente, reflejado, como en un espejo, en las cosas creadas, según el texto de San Pablo *(Romanos,* I, 20); *Invisibilia Dei... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Malebran-

che se esfuerza por mantener un sentido recto y admisible de la visión de Dios, pero no logra evitar el error. Con frecuencia invierte los términos de la fórmula paulina y afirma el conocimiento *directo* de Dios y el de las cosas en él. Este error ha tenido repercusiones, sobre todo entre los «ontologistas» italianos del siglo XIX, Rosmini y Gioberti.

Es Dios quien hace que yo conozca las cosas inaccesibles. Su espiritualidad lleva en sí las ideas de las cosas corporales, creadas por El. Esto es lo que tienen de común las cosas todas: ser creadas. El ser está presente en las cosas y las unifica en un sentido, a pesar de su radical diversidad. Esta vinculación ontológica total es lo que permite que se hable con sentido de la *razón*. En una subjetividad sin referencia a la realidad, no se podría decir que la hubiera. Las *cosas* son extensas y corporales, ajenas a mi espíritu; pero las *ideas* de Dios, los modelos según los cuales las cosas están *creadas* —unión del agustinismo y el cartesianismo—, son *espirituales*, son adecuadas al ser pensante, y el lugar de los espíritus es Dios. El hombre participa de Dios, y *en él* de las cosas, y así se salva el abismo metafísico. No hay interacción directa entre las sustancias; la congruencia entre ellas es operada por Dios; esta es la teoría de las *causas ocasionales:* yo no percibo las cosas, sino que, *con ocasión* de un movimiento de la *res extensa*, Dios provoca en mí una cierta idea; *con ocasión* de una volición mía, Dios mueve el cuerpo extenso que es mi brazo. Esta relación del espíritu humano con Dios, y con las cosas solo en El, es lo decisivo. Malebranche se da cuenta de esto con plenitud: «No hay nadie que no convenga en que todos los hombres son capaces de conocer la verdad; e incluso los filósofos menos esclarecidos están de acuerdo en que el hombre participa de una cierta razón que no determinan. Por esto lo definen *animal* RATIONIS *particeps;* pues no hay nadie que no sepa, al menos confusamente, que la diferencia esencial del hombre consiste en la unión necesaria que tiene con la razón universal» *(Recherche de la vérité,* aclaración X).

Las palabras de Malebranche son de tal modo claras y significativas, que prefiero citarlas textualmente, mejor que cualquier comentario. Vemos en Dios todas las cosas; es la condición necesaria de todo saber y de toda la verdad. Malabranche toma literalmente y con todo rigor las palabras de San Juan en el cuarto Evangelio: Dios es *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Por tanto, Dios es absolutamente menester; aunque no se conozca la plenitud de la esencia divina. es forzoso al menos saber que existe. La filosofía de Malebranche necesita igualmente una prueba de la existencia de Dios, y

en ella encuentra su fundamento. Malebranche lleva al cartesianismo a sus consecuencias últimas en la dirección marcada por su fundador. Otros filósofos seguirán vías distintas, desde el mismo punto de partida.

2. *Los pensadores religiosos*

En el siglo XVII y en los primeros años del XVIII hay en Francia una serie de pensadores católicos, preferentemente teólogos y aun místicos, influidos de modo profundo por la filosofía cartesiana. Se origina así una corriente intelectual muy fecunda, que caracteriza la vida espiritual francesa durante una centuria y condicionará la suerte ulterior de la filosofía en Francia. En otros países, el pensamiento teológico se mantiene apegado a las formas mentales y aun expositivas de la Escolástica, y la filosofía moderna sigue un curso independiente o no penetra siquiera en ellos. Los pensadores religiosos franceses están insertos en la tradición medieval, articulada en dos puntos capitales: San Agustín y Santo Tomás; pero reciben el influjo del cartesianismo, sobre todo en lo que se refiere al método, y de esta síntesis surge una nueva forma de pensamiento, que se podría llamar tal vez «teología cartesiana» o acaso *moderna*. Sobre los supuestos agustinianos se mantiene la arquitectura general del tomismo y, al mismo tiempo, se utilizan los hallazgos filosóficos de Descartes y se renueva el método de investigación y de exposición literaria. De este modo se salva la tradición helénica y medieval, entroncándola con el pensamiento moderno, y así consigue el pensamiento católico de Francia una vitalidad que perdió pronto en otros lugares. Por otra parte, estos teólogos rozan constantemente los problemas de la filosofía, y con frecuencia le aportan la precisión y el rigor que la teología ha dado siempre al pensamiento metafísico.

LOS JANSENISTAS.—Cornelio Jansen o Jansenio, obispo de Ypres, en relación estrecha con el abate de Saint-Cyran, había intentado fundar en el agustinismo y en los Padres de la Iglesia una interpretación teológica de la naturaleza humana y de la gracia. En 1640, poco después de la muerte de su autor, apareció el *Augustinus* de Jansenio, que fue condenado tres años después. El espíritu jansenista se había infiltrado, sobre todo, en la abadía de Port-Royal, dirigida por la Madre Angélica Arnauld. Con motivo de la condenación del *Augustinus* y de la condensación en cinco proposiciones, que fueron también condenadas, de la doctrina jansenista, se entabló en Francia una larga y viva polémica, cuyos detalles no son de este lugar. Los jansenistas se

oponían, por otra parte, a la moral casuística de los jesuitas, a la que acusaban de laxitud. Los más importantes de los pensadores del grupo de Port-Royal fueron Antoine Arnauld (1612-1694) y Pierre Nicole (1625-1695). Aparte de sus obras teológicas, son ambos los autores del famoso libro titulado *La logique ou l'art de penser*, conocido con el nombre de *Lógica de Port-Royal.*

PASCAL.—Estrechas relaciones con los solitarios de Port-Royal tuvo Blaise Pascal (1623-1662), genial matemático, de extraña precocidad, místico y polemista, espíritu profundo y apasionadamente religioso. Pascal escribió, aparte de tratados fisicomatemáticos, las *Lettres à un Provincial* o *Provinciales,* mediante las cuales intervino en la polémica antijesuítica, y, sobre todo, sus *Pensées sur la religion,* obra fragmentaria, en rigor solo apuntes dispersos para un libro no escrito, de extraordinario interés religioso y filosófico.

Aparentemente, Pascal se opone al cartesianismo, a su confianza en la razón, y es casi escéptico. En realidad, Pascal es en buena medida cartesiano, incluso cuando se opone a Descartes. Por otra parte, Pascal está determinado rigurosamente por supuestos cristianos, y desde ellos se mueve su pensamiento. Si, de un lado, Pascal aprehende al hombre, como Descartes, por su dimensión pensante, de otro siente con extrema agudeza su fragilidad, menesterosidad y miseria: el hombre es *una caña pensante (un roseau pensant).* Y de esta miseria del hombre sin Dios se eleva a la grandeza del hombre con Dios, que es grande porque se sabe menesteroso y puede conocer a la Divinidad. La antropología pascaliana es del más alto interés.

Respecto al problema de su actitud ante la razón, hay que subrayar que Pascal distingue entre lo que llama *raison* —que suele entender como raciocinio o silogismo— y lo que llama *cœur,* corazón. «El corazón —dice— tiene sus razones que la razón no conoce.» Y añade: «Conocemos la verdad no solo por la razón, sino también por el corazón; de este último modo conocemos los primeros principios, y en vano el razonamiento, que no participa de ellos, intenta combatirlos... El conocimiento de los primeros principios es tan firme como ninguno de los que nos dan nuestros razonamientos. Y en estos conocimientos del corazón y del instinto es donde la razón tiene que apoyarse y fundar todo su discurso.» No se trata, pues, de nada sentimental, sino que el *cœur* es para Pascal una facultad para el conocimiento de las verdades principales, fundamento del raciocinio.

Pascal busca a Dios, pero es, ante todo, un hombre religioso, y quiere buscarlo en Cristo, no solo con la simple razón. Y escribe estas palabras de resonancia agustiniana: «Se hace un ídolo de la verdad misma. Pues la verdad fuera de la caridad no es

Dios; es su imagen, un ídolo que no se ha de amar ni adorar.» Y resume su actitud filosófica entera en una frase que esclarece su verdadera significación. «Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón.»

BOSSUET.—Una de las figuras capitales de esa corriente teológica influida por el cartesianismo es Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), obispo de Meaux, gran personaje en su tiempo, que fue el alma de la Iglesia de Francia durante media centuria. Fue un gran orador sagrado, historiador, teólogo y filósofo. Se esforzó, en relación con Leibniz, en las negociaciones *irénicas*, que tendían a reunir las Iglesias cristianas, y escribió la *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*. Sus obras filosóficas de más importancia son el tratado *De la connaissance de Dieu et de soi-même* y el *Discours sur l'histoire universelle*, verdadera filosofía de la historia, que se enlaza con la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, y prepara en cierto modo la obra de Vico y Herder y, sobre todo, de Hegel.

FÉNELON.—Otra gran figura de la Iglesia de Francia es Fénelon, arzobispo de Cambrai (1651-1715). A propósito del quietismo, la herejía introducida por el español Miguel de Molinos, autor de la *Guía espiritual*, y difundida en Francia por madame Guyon, Fénelon tuvo una polémica con Bossuet, y algunas proposiciones de su *Histoire des maximes des saints* fueron condenadas. Fénelon, como fiel cristiano, se retractó de su error. Su obra filosófica más interesante es el *Traité de l'existence de Dieu*.

Fénelon representa, en cierto sentido, una continuación del pensamiento de Bossuet, pero va aún más lejos. No solo incorpora una serie de descubrimientos cartesianos, como el dualismo y la comprensión del hombre como ente pensante, sino que hace suyo el método de Descartes: la duda universal. Desde la evidencia indubitable del yo intenta reconstruir la realidad y llegar a Dios. La segunda parte de su tratado es netamente cartesiana. Pero mientras Descartes es pura y simplemente un filósofo, Fénelon es teólogo más que otra cosa, y por eso la orientación de su pensamiento es en última instancia bien distinta.

III. SPINOZA

VIDA Y ESCRITOS.—Baruch de Spinoza nació en Amsterdam (Holanda) en 1632. Procedía de una familia judía española, emigrada tiempo atrás a Portugal y luego a los Países Bajos. Sus opiniones religiosas hicieron que fuese expulsado de la sinagoga, y desde entonces tuvo más relación con medios cristianos, aunque él no profesó esta religión. Su nombre hebreo fue latinizado, y lo usó en la forma de Benedictus, Benito. Vivió en Holanda, sobre todo en su ciudad natal y en La Haya, siempre pobre y modesto, dedicado a pulimentar cristales ópticos. Spinoza (o, si se quiere, Espinosa, en la forma española de su apellido, probablemente la usada originariamente en la familia) fue siempre enfermizo, modesto y con gran necesidad de independencia. No aceptó un nombramiento de profesor en la Universidad de Heidelberg por no comprometer su libertad, y tuvo leal amistad con Jan de Witt. Murió, joven aún, en 1677.

Escribió, salvo alguna obra en holandés, casi todo en latín. Sus principales escritos son el *Tractatus de intellectus emendatione*, el *Breve tratado de Dios, el hombre y su felicidad* (en holandés), el *Tractatus theologico-politicus*, el *Tractatus politicus*, una exposición de los *Principios* de Descartes; los *Cogitata metaphysica* y, sobre todo, su obra maestra, publicada después de su muerte: la *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Esta obra está escrita siguiendo la forma de exposición de los libros de matemáticas, con axiomas, definiciones, proposiciones con sus demostraciones, escolios y corolarios. Es un ejemplo extremado de la tendencia racionalista y matemática, llevada incluso a la forma externa de la filosofía.

1. *Metafísica*

EL PUNTO DE PARTIDA.—Spinoza se encuentra inserto en una tradición filosófica múltiple. Desde luego, y del modo más directo, en la próxima tradición cartesiana; además, está enlazado con una tradición escolástica, sobre todo con el escotismo y el

ockamismo, y conoció y estudió a Suárez. Tiene también contacto con las fuentes hebreas: en primer lugar, la Biblia y también el Talmud; en segundo lugar, los filósofos judíos medievales, principalmente Maimónides y la Cábala. Hay que añadir otro momento, que es la tradición griega, en especial el estoicismo. Y, desde luego, la influencia de la ciencia natural contemporánea y de la filosofía de Giordano Bruno, y de la teoría del Estado y de la política de Hobbes. Estas son las raíces principales del pensamiento de Spinoza, que le confieren un carácter peculiar dentro de la metafísica del siglo XVII.

La sustancia.—Spinoza parte de la situación de Descartes. Este decía que por sustancia se entiende aquello que no necesita de nada para existir, y en rigor solo podría ser sustancia Dios; pero luego encontraba otras sustancias que no necesitan de otras *criaturas* para existir, aunque sí de Dios: la *res cogitans* y la *res extensa.* Spinoza toma esto con todo rigor, y define la sustancia de este modo: *Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est, id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat:* Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, por el que deba formarse. Por tanto, para Spinoza no va a haber más que una sustancia única. ¿Qué son, pues, las demás cosas? No son sustancias: son *atributos;* el atributo es lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyente de su esencia. Hay infinitos atributos; pero el intelecto no conoce más que dos: *cogitatio* y *extensio,* pensamiento y extensión. Es decir, la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana, rebajadas en jerarquía ontológica; ya no son sustancias, sino simples atributos de la sustancia única.

Las *cosas individuales* —que ya en Descartes quedaban desposeídas de su tradicional carácter sustancial, reservado a las dos *res*— son *modos* de la sustancia, es decir, afecciones de ella, aquello que es en otro y se concibe por otro. Estos modos afectan a la sustancia según sus diferentes atributos.

Dios.—Spinoza define a Dios como el ente *absolutamente infinito;* es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Este ente coincide con la única sustancia posible. Es el ente necesario y *a se,* y queda identificado con la sustancia; los atributos de esta son los infinitos atributos de Dios. Y este Dios de Spinoza, igual a la sustancia, es *naturaleza. Deus sive natura,* dice Spinoza. La sustancia —o sea Dios— es *todo lo que hay,* y las cosas todas son afecciones suyas. Es, pues, naturaleza en un doble sentido: en el de que todas las cosas proceden de Dios, de que

es el origen de todas las cosas; a esto llama Spinoza *natura naturans;* pero, por otra parte, Dios no engendra nada distinto de El; de modo que es naturaleza en un segundo sentido: las cosas mismas que emergen o brotan; y a esto llama *natura naturata.* El sistema de Spinoza es, pues, panteísta.

El Dios de Spinoza está expresado por las cosas individuales en los dos atributos fundamentales que el hombre conoce: pensamiento y extensión. Vuelve, pues, el esquema cartesiano, pero con una modificación esencial: de las tres sustancias de Descartes, una infinita y dos finitas, solo la primera conserva el carácter sustancial, y las otras dos son atributos suyos.

La comunicación de las sustancias.—Hemos visto aparecer este problema en la metafísica cartesiana, y su primera solución ocasionalista. Malebranche niega que haya efectivamente una comunicación de las sustancias. La doctrina de Spinoza es todavía más radical: consiste en negar lisa y llanamente toda pluralidad de sustancias. No hay más que *una,* con dos atributos de la misma: no puede haber *comunicación,* sino solo *correspondencia.* Hay un estricto paralelismo entre los dos atributos conocidos, extensión y pensamiento, de la sustancia única; por tanto, entre la mente y las cosas corporales: *Ordo et connexio diearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* El orden ideal es el mismo que el real. Y justamente el hacer perder a la extensión y al pensamiento —en suma, al *mundo* en su más amplio sentido— el carácter subsistente que aún conservaba en Descartes, para reducirlo a meros atributos de la sustancia única, es lo que obliga a identificar esta con Dios, por una parte, y con la naturaleza por otra: *Deus sive substantia sive natura.* En este momento surge el panteísmo de Spinoza. En su filosofía apenas si se ocupa de otra cosa que de Dios; pero esto, que podría parecer una nueva teología, no es sino el estudio metafísico de la sustancia; y, al mismo tiempo, la consideración racional de la naturaleza, entendida, al modo cartesiano, geométricamente.

En el sistema de Spinoza, como en todos los demás del XVII, es menester asegurar la existencia de Dios. Y esto en un sentido quizá más extremado todavía, puesto que tiene que atribuir a la naturaleza misma, junto al carácter sustancial, la divinidad. *Ser* no quiere decir en Spinoza *ser creado por Dios,* sino simplemente *ser divino.*

2. *Etica*

El plan de la «Etica».—La metafísica de Spinoza culmina en su ética. Por esto, su obra capital, la que expone el contenido general de su filosofía, lleva ese título. Está dividida en cinco

partes: I. De Dios.—II. De la naturaleza y el origen de la mente. III. Del origen y la naturaleza de las pasiones.—IV. De la servidumbre humana, o de la fuerza de las pasiones.—V. De la potencia del intelecto, o de la libertad humana. En primer lugar, pues, expone su ontología: la teoría de Dios o de la sustancia; en segundo lugar estudia la estructura de la mente, y aborda el problema del conocimiento; luego enumera y define las pasiones, interpretadas de un modo naturalista y geométrico: quiere hablar de las acciones y apetitos humanos «como si fuera cuestión de líneas, de planos o de cuerpos»; por último, expone la teoría de la esclavitud humana o de la libertad, según dominen en el hombre las pasiones o la razón; en estas últimas partes es donde plantea propiamente el problema ético, en el que se resume todo el sentido de su filosofía.

El hombre.—Para Spinoza, todo es naturaleza; no tiene sentido oponerle otra cosa, por ejemplo, *espíritu*. El hombre es *cogitatio;* pero este pensamiento es tan naturaleza como una piedra. El hombre es un *modo* de la sustancia, una simple modificación de Dios, en los dos atributos de la extensión y el pensamiento; en esto consiste la peculiaridad del hombre, que tiene cuerpo y alma: el alma es la idea del cuerpo. Y como hay una exacta correspondencia entre las ideas y las cosas, hay un estricto paralelismo entre el alma y el cuerpo. Todo lo que acontece al hombre, y concretamente sus propias pasiones, es natural y sigue el curso necesario de la naturaleza. Para Spinoza, «se dice libre la cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a obrar por sí sola»; es una idea de la libertad dentro de la cual solo Dios es libre. Spinoza es determinista: «no se puede considerar al hombre como un imperio dentro de otro imperio». El hombre, pues, no es libre, ni el mundo tiene una finalidad; todo es necesario y está determinado causalmente. El hombre es esclavo porque se cree libre y se ve arrastrado por la necesidad. No cabe más que un modo de libertad: el conocimiento. Cuando el hombre sabe lo que es, sabe que no es libre, y no se siente obligado o coaccionado, sino determinado según su esencia; por esto la razón es libertad. El ser del hombre, que es un modo de la sustancia, una *mens* y un *corpus,* consiste en no ser libre y en saberlo, en vivir en la naturaleza, en Dios. Aquí resuena el principio estoico: *parere Deo libertas est;* obedecer a Dios es libertad.

La filosofía, el saber acerca del ser, de la sustancia, es un saber de Dios. Y este modo supremo de conocimiento, en el que residen la libertad y la felicidad, es el *amor Dei intellectualis,* el amor intelectual a Dios, en que culminan, a la vez, la filosofía y la vida humana en Spinoza.

3. *El ser como conato de perduración*

En la III parte de la *Etica,* Spinoza expone una idea del ser como afán de perdurar infinitamente, que importa conocer, aunque sea con suma brevedad. Toda cosa —dice Spinoza—, en cuanto es en sí, tiende a perseverar en su ser, y este conato no es sino la esencia actual de la cosa; ese conato envuelve un tiempo indefinido, infinito: es un afán de seguir siendo siempre. La mente humana tiende a perdurar indefinidamente, y es consciente de ese conato, que, cuando se refiere a la mente sola, se llama *voluntad,* y cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito;* y este apetito de ser no es otra cosa que la misma esencia del hombre: el *deseo* es el apetito con conciencia.

No tendemos a las cosas —dice Spinoza—, no queremos o apetecemos algo porque juzguemos que sea bueno, sino al revés: creemos que algo es bueno porque tendemos a ello, lo queremos, apetecemos o deseamos. Esta *cupiditas* es el afecto principal del hombre; hay otros dos capitales, la alegría y la tristeza, que corresponden al aumento o disminución del ser y de la perfección; de estos tres afectos proceden todos los demás, y toda la vida psíquica del hombre: el amor, el odio, etc.

Lo que constituye, por tanto, el ser de las cosas para Spinoza es un *conato,* una tendencia, y este conato es un afán de ser siempre. Por tanto, *ser* quiere decir para Spinoza *querer ser siempre,* tener *apetito de eternidad* o, al menos, de perduración. La esencia del hombre es deseo: el hombre consiste en desear ser siempre y saber que lo desea. En esta forma radical se enlazan el problema del ser y el problema de la inmortalidad en Spinoza.

IV. LEIBNIZ

PERSONALIDAD.—Godofredo Guillermo (Gottfried Wilhelm) Leibniz nació en Leipzig en 1646 y murió en Hannover en 1716. Su familia era protestante y de tradición jurídica. Leibniz estudió intensamente desde muy joven: las lenguas clásicas, griego y latín; las literaturas de la Antigüedad, la filosofía escolástica, que conocía muy bien, y luego la de los modernos: Bacon, Campanella, Descartes, Hobbes; trabó conocimiento con la matemática y la física contemporánea, y estudió las obras de Kepler y Galileo; además, trabajó seriamente en cuestiones jurídicas e históricas, se inició en la alquimia y sintió una inmensa curiosidad por todas las formas del saber.

Pronto empieza Leibniz a intervenir en la vida de su tiempo. Envía trabajos a las sociedades eruditas europeas; va a Francia con una misión diplomática y traba relación con los mejores intelectuales de aquellos años: va también a Londres. Después, en 1676, descubre el cálculo infinitesimal o *calcul des infiniment petits*, a la vez que Newton descubría la misma disciplina, aunque en forma distinta, con el nombre de *método de las fluxiones*. Se suscitó una gran polémica entre los partidarios de ambos —más que entre ellos mismos—; pero parece que el descubrimiento se hizo de un modo independiente y sin influencia de uno en otro.

Volvió a Alemania y fue nombrado bibliotecario de Hannover, donde vivió casi siempre ya, aparte de sus viajes. Allí desplegó una intensa actividad intelectual, diplomática y política, y como historiador de los *Annales Brunswicenses*. Por iniciativa suya se fundó la Academia de Ciencias de Berlín, según los modelos de París y Londres, en 1700, y Leibniz fue su primer presidente. Fue un gran personaje de su época, y estuvo, además, en Italia, Austria y Holanda. Se ocupó activamente de su proyecto de unión de las Iglesias cristianas. El se sentía muy próximo al catolicismo, pero no quería abjurar y convertirse, sino

unir nuevamente las dos confesiones; a pesar de sus esfuerzos y los de Bossuet y Rojas Spínola, el plan fracasó. Leibniz murió en soledad, oscuramente y casi abandonado, después de una vida intensa y de maravillosa plenitud intelectual.

OBRAS.—Leibniz escribió numerosos libros de matemáticas, física, historia y, sobre todo, filosofía. Casi todas sus obras están escritas en francés o en latín, y solo muy pocas y secundarias en alemán. Esta lengua todavía no tenía cultivo filosófico, y solo lo adquirió en manos de Wolff, discípulo de Leibniz. Toda la personalidad leibniziana acusa una fuerte influencia francesa, y usó de preferencia, junto a la lengua internacional —el latín—, la lengua culta de la época. Las principales obras *filosóficas* de Leibniz son: dos libros extensos, los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* y la *Théodicée* (el primero, dirigido contra el *Essay Concerning Human Understanding* del filósofo inglés Locke, no se publicó en vida de Leibniz, por haber muerto Locke mientras preparaba su publicación; la *Teodicea* plantea el problema de la *justificación de Dios*, es decir, el de su bondad y omnipotencia en relación con el mal y con la libertad humana); además, varios escritos breves, sobre todo el *Discours de métaphysique*, tal vez el más sistemático e interesante; el *Système nouveau de la nature;* los *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, y la *Monadologie*, que compuso para el príncipe Eugenio de Saboya. Además, una extensa correspondencia intelectual con Arnauld, Clarke, etc., todavía en gran parte inédita.

1. *La situación filosófica de Leibniz*

Leibniz cierra un periodo de la filosofía; más o menos, la época barroca, que se inicia filosóficamente con Descartes. Es decir, Leibniz aparece al final de una época de densidad metafísica pocas veces igualada. Cuando Leibniz llega a su madurez, hace ya sesenta años que se hace metafísica intensamente. Los sistemas del racionalismo se han ido sucediendo con rapidez: Descartes, Malebranche, Spinoza, los de Port-Royal, los jansenistas. Ha habido también en esta época un gran florecimiento teológico, la Escolástica española. Suárez, Melchor Cano, Báñez, Molina, todo el movimiento en torno al Concilio tridentino. Leibniz está atento a esta doble corriente, del racionalismo por una parte y de la Escolástica —especialmente española— por otra. En sus páginas afloran con gran frecuencia nombres españoles, justamente aquellos que han tenido auténtico valor intelectual y un puesto en la historia viva del pensamiento: los que han tenido eficacia y rigor mental; y esto es confortador para quien

tenga despierto el sentido de la verdad y no guste de fáciles glorificaciones donde se pierda en confusión toda claridad y jerarquía. Leibniz supera por completo ese desdén de la Escolástica que caracterizó a los pensadores superficiales del Renacimiento y que aún se conservó, al menos externamente, en los primeros racionalistas; vuelve de un modo explícito a utilizar las ideas aristotélicas y muchas medievales, y númerosos conceptos teológicos aguzados en Trento. Además, se dedica intensamente a la matemática y a la nueva ciencia natural, y hace progresar a ambas de un modo extraordinario. De este modo, reúne y domina en absoluto todas las tradiciones filosóficas, teológicas y científicas. Leibniz es el resumen superior de su época entera.

El horizonte concreto en que se mueve Leibniz es la situación filosófica que dejaron Descartes y Spinoza. Leibniz es tal vez el primer idealista en sentido estricto; en Descartes, el idealismo está aún lastrado de realismo y de ideas escolásticas, y Spinoza no es propiamente idealista en lo que tiene de más peculiar, aunque sí lo sea el marco ideológico de su tiempo, en el cual se le plantean sus problemas. Leibniz se verá obligado a plantear con rigor las grandes cuestiones de la época, y tendrá que alterar esencialmente la idea de la física y el concepto mismo de sustancia, en el cual, desde Aristóteles, se ha centrado siempre la filosofía.

2. *La metafísica leibniziana*

DINAMISMO.—Para Descartes, el ser era *res cogitans* o *res extensa*. El mundo físico era extensión, algo quieto. La idea de fuerza le era ajena, pues le parecía confusa y oscura, e incapaz de traducirse en conceptos geométricos. Un movimiento consistía para Descartes en el cambio de posición de un móvil respecto a un punto de referencia; los dos puntos son intercambiables: lo mismo da decir que A se mueve respecto de B, o que B se mueve respecto de A; lo único que interesa a la física es el cambio de posición. Descartes cree que la cantidad de movimiento (mv) permanece constante. Leibniz demuestra que la constante es la fuerza viva $(1/2mv^2)$. A Leibniz le parece absurda esa física estática, geométrica. Un movimiento no es un simple cambio de posición, sino algo *real*, producido por una *fuerza*. Si una bola de billar choca con otra, sale esta despedida, y esto es porque hay una fuerza, una *vis* que hace que la segunda bola se ponga en movimiento. Este concepto de la fuerza, *vis*, *impetus*, *conatus*, es lo fundamental de la física —y de la metafísica—

de Leibniz. La idea de la naturaleza estática e inerte de Descartes se sustituye por una idea *dinámica;* frente a la física de la extensión, una física de la energía; no geométrica, sino física: no se olvide que, desde Grecia, la naturaleza es *principio de movimiento.* Leibniz tiene que llegar a una nueva idea de la sustancia.

LAS MÓNADAS.—La estructura metafísica del mundo es para Leibniz la de las *mónadas.* Mónada —μονάς— quiere decir *unidad.* Las mónadas son las sustancias simples, sin partes, que entran a formar los compuestos; son los elementos de las cosas. Como no tienen partes, son rigurosamente indivisibles, *átomos,* y, por tanto, inextensas, pues los átomos no pueden tener extensión, ya que esta es divisible siempre. Un átomo material es una expresión contradictoria: la mónada es un *átomo formal.* Estas mónadas simples no pueden corromperse ni perecer por disolución, ni comenzar por composición. Una mónada, pues, solo llega a ser por creación, y solo deja de ser por aniquilamiento. Empieza, pues, a ser *tout d'un coup,* no por generación. Estas mónadas —dice Leibniz— no tienen ventanas; es decir, no hay nada que pueda desprenderse de una de ellas y pasar a otra e influir en ella. Pero las mónadas tienen cualidades y son distintas entre sí; además, cambian de un modo continuo; pero este cambio no es extrínseco, sino el despliegue de sus posibilidades internas.

La mónada es *vis,* fuerza. Una *vis repraesentativa* o fuerza de representación. Cada mónada representa o refleja el universo entero, activamente, *desde su punto de vista.* Las mónadas, por esto, son irreemplazables, cada una refleja el universo de un modo propio. La metafísica de Leibniz es *pluralista* y *perspectivista.* No todas las mónadas son de igual jerarquía; reflejan el universo con distintos grados de claridad. Además, no todas las mónadas tienen conciencia de su reflejar. Cuando tienen conciencia y memoria, puede hablarse no solo de *percepción,* sino de *apercepción;* este es el caso de las mónadas humanas. Pero esta representación es activa: es un hacer de la mónada, un conato, una *apetición,* que emerge del mismo fondo ontológico de ella, de su propia realidad. Todo lo que acontece a la mónada brota de su mismo ser, de sus internas posibilidades, sin intervención exterior.

Leibniz hace, pues, lo contrario de Spinoza: mientras este reduce la sustancialidad a un ente único, naturaleza o Dios, Leibniz restituye a la sustancia el carácter de *cosa individual* que tuvo desde Aristóteles. Es, en cierto sentido, la vuelta a la interpretación del concepto de sustancia como *haber* o *bien* de una cosa, οὐσία en griego, en lugar de cargar el acento en el momento de la *independencia* —como Descartes y, más aún,

Spinoza—, que en la metafísica griega fue siempre una consecuencia del carácter sustancial en el sentido de la *ousía*. La sustancia, decía Aristóteles, es *lo propio de cada cosa*. Frente a la dualidad cartesiana de la *res extensa* y la *res cogitans*, presididas por la *res infinita* que es Dios, Leibniz vuelve a una absoluta pluralidad de mónadas sustanciales, que encierran en sí, con todo rigor, la totalidad de sus posibilidades ontológicas. La sustancia o naturaleza vuelve a ser principio del movimiento en las cosas mismas, como en Aristóteles. A pesar de sus aparentes aproximaciones a Platón, por la teoría de las ideas innatas, Leibniz es el más aristotélico de los metafísicos del racionalismo, y de ahí le viene en parte su incomparable fecundidad, la que ha recobrado la filosofía siempre que se ha puesto en contacto *vivo* con Aristóteles.

La armonía preestablecida.—Como las múltiples mónadas que constituyen el mundo no tienen ventanas, el problema de la imposible comunicación de las sustancias no es ya solo el del conocimiento, sino, ante todo, el del orden mismo y la congruencia del mundo en su conjunto. El acontecer del universo no puede explicarse más que partiendo del supuesto de que todo emerge del fondo individual de cada mónada. ¿Cómo sucede entonces que forman un mundo lleno de conexión, que es posible conocer las cosas, y que todo pasa en el mundo como si se diera esa quimérica comunicación de las sustancias, que es menester rechazar? Es forzoso admitir un orden establecido previamente a cada mónada, que hace que, al desenvolver solitariamente sus posibilidades, coincida con todas las restantes y se encuentren armónicamente, constituyendo un mundo, a pesar de su radical soledad e independencia. Y este orden solo puede haberlo hecho Dios en sus designios, al crear sus mónadas, solas y reunidas a la vez. «Es menester, pues, decir que Dios ha creado primero el alma, o cualquiera otra unidad real, de manera que todo le nazca de su propio fondo, por una perfecta espontaneidad respecto a sí misma, y, sin embargo, con una perfecta conformidad con las cosas de fuera.» *(Système nouveau,* 14.) Es lo que Leibniz llamó *armonía preestablecida*.

Estas son las tres soluciones posibles al problema idealista de la comunicación de las sustancias: el ocasionalismo, el monismo y la armonía preestablecida. Según un ejemplo famoso, el problema sería equivalente al de poner de acuerdo varios relojes. En la solución de Descartes y Malebranche, el relojero —Dios— pone de acuerdo constantemente los dos relojes —pensamiento y extensión—, que no tienen relación directa ninguna. En Spinoza se niega el problema; es decir, no hay dos relojes, sino solo uno con dos esferas: dos aspectos de la misma reali-

dad, dos atributos de la misma sustancia, que coincide con Dios. En Leibniz los relojes no son dos, sino muchos; y no tienen tampoco relación entre sí, ni el relojero los pone constantemente en hora: esto sería un milagro perpetuo, y le parece absurdo; pero el relojero ha construido los relojes de modo que marchen de acuerdo, sin que se influyan mutuamente y sin tocarlos; independientemente, y en virtud de su previa construcción, los relojes marchan acordes, armónicamente. Esta es la armonía preestablecida.

El papel de Dios.—Si volvemos la atención al problema del conocimiento, encontramos que también en Leibniz es Dios quien asegura la correspondencia de mis ideas con la realidad de las cosas, al hacer coincidir el desarrollo de mi mónada pensante con todo el universo. Si en Malebranche todas las cosas se ven y se saben *en* Dios, en Leibniz, hablando con propiedad, solo se saben *por* Dios. Leibniz expresa esto en términos clarísimos: «En el rigor de la verdad metafísica no hay causa externa que actúe sobre nosotros, excepto Dios solo, y él solo se comunica a nosotros inmediatamente en virtud de nuestra continua dependencia. De lo que se sigue que no hay otro objeto externo que toque a nuestra alma y que excite inmediatamente nuestra percepción. Así, no tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros...» (*Discours de métaphysique,* 28.) Lo cual quiere decir, en otras palabras, que las mónadas tienen, en definitiva, ventanas, solo que, en lugar de poner en comunicación a unas mónadas con otras, están todas abiertas sobre la Divinidad.

Con lo cual encontramos, una vez más, en la plenitud de la filosofía leibniziana, la necesidad de asegurar a Dios, supuesto fundamental de toda su metafísica, porque es quien hace posible el ser de las mónadas, entendido como esa autónoma y espontánea fuerza de representación, que espeja el universo desde la infinita pluralidad de su perspectiva. Necesita, pues, Leibniz probar en la filosofía la existencia de Dios, y para ello esgrime de nuevo, bien que modificado, el argumento ontológico, que viene a ser así un fundamento capital de toda la metafísica racionalista del siglo XVII. Según Leibniz, es menester probar la *posibilidad de Dios,* y solo entonces se asegura su existencia, en virtud de la prueba ontológica, pues Dios es el *ens a se.* Si Dios es posible, existe. Y la esencia divina es posible, dice Leibniz, porque, como no encierra ninguna negación, no puede tener contradicción alguna; por tanto, Dios existe. (Cf. *Discours de métaphysique,* 23, y *Monadologie,* 45.)

Pero Leibniz hace algo más. Intenta también una prueba *a posteriori* y experimental. Si el *ens a se* es imposible, también

lo son todos los entes *ab alio,* puesto que estos solo existen por este *aliud* que es, justamente, el *ens a se;* por tanto, en ese caso no habría nada. Si no existe el ente necesario, no hay entes posibles; ahora bien, estos existen, puesto que los vemos; luego existe el *ens a se.* Las dos proposiciones enunciadas, *juntas,* componen la demostración leibniziana de la *existencia de Dios. Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible.* Este razonamiento se funda en la existencia, conocida *a posteriori,* de los entes posibles y contingentes. La fórmula mínima del argumento sería esta: *Hay algo, luego hay Dios* [1].

3. *El conocimiento*

PERCEPCIÓN Y APERCEPCIÓN.—Las mónadas tienen percepciones. Pero estas percepciones no son siempre iguales, sino que pueden ser claras u oscuras, distintas o confusas. Las cosas tienen percepciones insensibles, sin conciencia, y el hombre también, en diferentes grados. Una sensación es una idea confusa. Cuando las percepciones tienen claridad y conciencia, y van acompañadas por la memoria, son apercepción, y estas son propias de almas. Dentro de las almas hay una jerarquía, y las humanas llegan a conocer verdades universales y necesarias; entonces puede hablarse de razón, y el alma es *espíritu.* En la cumbre de la jerarquía de las mónadas está Dios, que es acto puro.

VERDADES DE RAZÓN Y VERDADES DE HECHOS.—Leibniz distingue entre las que llama *vérités de raison* y *vérités de fait.* Las verdades de razón son necesarias; no puede concebirse que no sean; esto es, se fundan en el principio de contradicción. Por tanto, son evidentes *a priori,* aparte de toda experiencia. Las verdades de hecho, en cambio, no se justifican *a priori,* sin más. No pueden fundarse solo en el principio de identidad y en el de contradicción, sino en el de razón suficiente. Dos y dos son cuatro; esto es verdad de razón, y se funda en lo que es el dos y lo que es el cuatro; dos y dos *no pueden* no ser cuatro. Colón descubrió América; esto es una verdad de hecho, y requiere una confirmación experimental; podría no ser verdad, no es contradictorio que Colón no hubiera descubierto América.

LA NOCIÓN INDIVIDUAL.—Pero no es esto, sin embargo, tan claro. No olvidemos que la mónada encierra en sí toda su realidad, y nada le puede venir de fuera; por tanto, todo lo que le ocurra está incluido en su esencia y, por consiguiente, en su noción

[1] Puede verse un análisis de los problemas que esta prueba plantea en mi ensayo «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo» (en *San Anselmo y el insensato*). [*Obras,* IV.]

completa. Colón descubrió América porque esto estaba incluido en su ser Colón, en la noción completa suya. Si César no hubiera pasado el Rubicón —dice Leibniz en un ejemplo famoso— no hubiera sido César. Por tanto, si conociésemos la noción individual completa veríamos cómo las verdades de hecho están incluidas en la esencia de la mónada, y su ausencia es contradictoria. Las verdades todas serían, pues, *vérités de raison,* necesarias y *a priori.* Pero ¿quién posee la noción completa de las mónadas? Solo Dios; por tanto, solo para él desaparece la distinción mencionada, que para el hombre subsiste.

En rigor, pues, para Leibniz no habría notas accidentales; dice Leibniz que toda predicación verdadera está fundada en la naturaleza de las cosas. Todos los juicios, pues, son *analíticos:* no son más que la explicitación de la noción del sujeto. Kant enseñará luego la importante distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos, desde supuestos metafísicos distintos de los de Leibniz.

El innatismo.—Todas las ideas proceden de la interna actividad de la mónada; nada es recibido desde fuera. Leibniz está a cien leguas de todo empirismo, que es formalmente imposible en su metafísica. Las ideas, por tanto, son *innatas* en este sentido concreto. No se trata tanto de un problema psicológico cuanto de una cuestión metafísica. Las ideas tienen su origen —activo— en la propia mente, en la *vis repraesentativa* que las produce. Por esto Leibniz está en total oposición a Locke y a todo el empirismo inglés, que influye fuertemente en el Continente y va a dominar el siglo XVIII. Leibniz rectifica el principio tradicional de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, exceptuando de él el propio entendimiento: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu... nisi intellectus ipse.*

La lógica.—La lógica tradicional, demostrativa, no satisface a Leibniz. Cree que solo sirve para demostrar verdades ya conocidas, y no para encontrarlas. Esta objeción, como la tendencia al innatismo, aparecieron ya desde Descartes, y en Leibniz llegan a su extremo. Leibniz quiso hacer ver una verdadera *ars inveniendi,* una lógica que sirviera para descubrir verdades, una *combinatoria universal,* que estudiase las posibles combinaciones de los conceptos. De un modo apriorístico y seguro se podría operar, de una manera matemática, para la investigación de la verdad. Esta es la famosa *Ars magna combinatoria,* que recogía inspiraciones de Raimundo Lulio. De aquí nace la idea de la *mathesis universalis,* que actualmente ha mostrado su fecundidad en el campo de la fenomenología y de la logística o lógica matemática.

4. *Teodicea*

La *Teodicea* de Leibniz lleva como subtítulo *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Esto explica el sentido y el alcance de esta «justificación de Dios». Por una parte, se define a Dios como omnipotente e infinitamente bueno; pero existe el mal en el mundo. Por otra parte, se dice que el hombre es libre y responsable, pero en cambio Leibniz enseña que todo lo que ocurre está incluido previamente en la mónada. ¿Cómo se pueden hacer compatibles estas ideas? Este es el problema.

El optimismo metafísico.—El mal puede ser metafísico (la imperfección y finitud del mundo y del hombre), físico (el dolor, las desgracias, etc.) o moral (la maldad, el pecado, etc.). El mal metafísico nace de la imposibilidad de que el mundo sea infinito como su creador; el mal físico tiene su justificación para dar ocasión a valores más altos (por ejemplo, la adversidad da ocasión a que exista la fortaleza de ánimo, el heroísmo, la abnegación); además, Leibniz cree que la vida, en suma, no es mala, y que es mayor el placer que el dolor; por último, el mal moral, que es el que constituye más grave problema, es más bien un *defecto*, algo negativo; Dios no quiere el mal moral, sino simplemente lo permite, porque es condición para otros bienes mayores. No se puede tomar aisladamente un hecho; no conocemos los planes totales de Dios, sino que sería menester verlos en la totalidad de sus designios. Como Dios es omnipotente y bueno, podemos asegurar que el mundo es *el mejor de los posibles;* es decir, que contiene el máximo de bien con el mínimo de mal que es condición para el bien del conjunto. Esto es lo que se llama *principe du meilleur,* y se enlaza con los argumentos de Escoto para probar la Inmaculada Concepción. Dios hace lo mejor porque puede y es bueno; si no pudiera, no sería Dios, porque no sería omnipotente; si pudiera y no quisiera, tampoco sería Dios, porque no sería infinitamente bueno. *Potuit, decuit, ergo fecit:* «Pudo, convino, luego lo hizo», concluía Escoto. Análogamente funda Leibniz su optimismo metafísico al afirmar que el mundo es el mejor de los posibles.

La libertad.—Todas las mónadas son *espontáneas,* porque nada externo puede coaccionarlas ni obligarlas a nada; pero no basta esto para que sean *libres.* La libertad supone, además de la espontaneidad, la deliberación y la decisión. El hombre es libre porque escoge entre los posibles después de deliberar. Pero tenemos, como dificultad, la presciencia divina; Dios, desde un

comienzo, ve el ser de las mónadas, y estas encierran en sí todo lo que les ha de acontecer y han de hacer. ¿Cómo es posible la libertad?

Leibniz echa mano de algunas agudas distinciones de la teología católica, especialmente del español Molina, para interpretar la ciencia de Dios. Dios tiene tres tipos de ciencia: 1.° Ciencia de pura intelección. 2.° Ciencia de visión. 3.° Ciencia media. Por la primera, Dios conoce todas las cosas posibles; por la ciencia de visión conoce las cosas reales o futuras; por la ciencia media, Dios conoce los *futuribles*, es decir, los futuros condicionados, las cosas que serán si se pone una condición, pero sin que esta condición esté puesta. Dios conoce lo que haría la voluntad libre, sin que esté determinado que esto haya de ser así ni se trate, por tanto, de futuros, como Cristo sabe que si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho milagros, las gentes hubiesen hecho penitencia (Math., XI, 21). Las cosas contingentes no son necesarias; su necesidad solo viene dada *a posteriori*, después de un decreto de la voluntad divina, posterior a la ciencia de simple intelección y a la ciencia media.

Dios crea a los hombres, y los crea libres. Esto quiere decir que se determina libremente a obrar, aunque han sido determinados por Dios a *existir*. Dios quiere que los hombres sean libres, y permite que puedan pecar, porque es mejor esa libertad que la falta de ella. El pecado aparece, pues, como un mal posible que condiciona un bien superior: a saber, la libertad humana.

* * *

DIOS EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XVII.—Hemos visto cómo, a pesar del apartamiento de la teología, Dios no estaba perdido. Se puede fundar toda esta filosofía racionalista e idealista, desde Descartes hasta Leibniz, porque Dios está ahí, seguro aunque apartado: La razón no podrá conocer acaso la esencia divina, no podrá hacer teología, pero sí sabe con certeza que existe Dios. La situación del tiempo, insisto en ello, es la de tener a Dios un tanto lejano, un tanto inaccesible e inoperante en la actividad intelectual, pero, sin embargo, seguro. Se hace pie en él, aunque no sea tema en que se detengan con interés constante las miradas. Deja de ser el *horizonte* siempre visible para convertirse en el *suelo intelectual* de la mente europea del siglo XVII.

Esto es lo que da su unidad profunda al período de la historia de la filosofía que va de Descartes a Leibniz. Aparece este grupo de sistemas como envuelto por un aire común, que revela una filiación semejante. Se advierte una profunda coheren-

cia entre todas estas construcciones filosóficas que se apiñan en esos cuantos decenios. Y estos sistemas filosóficos aparecerán, juntos, como contrapuestos a otro grupo de altos edificios metafísicos: el llamado idealismo alemán, que arranca de Kant para culminar en Hegel. Desde la filosofía de la época romántica se dirigirá un reproche a la totalidad de la metafísica del tiempo barroco. En esa objeción aparecen reunidos en un conjunto esos sistemas, no distinguidos en su individualidad; nos interesará ver el sentido de esa calificación de conjunto. Se llama *dogmática* a esa filosofía. ¿Qué quiere decir esto? Tendremos que ver cuál es la suerte del problema de Dios en manos de los idealistas alemanes. Este problema se cifrará en la cuestión del argumento ontológico y nos revelará la situación metafísica de la nueva etapa de la filosofía moderna [2].

[2] Véase mi ensayo «La pérdida de Dios» (en *San Anselmo y el insensato*). [*Obras*, IV.]

EL EMPIRISMO

I. LA FILOSOFÍA INGLESA

Desde el siglo XVI hasta el XVIII se desarrolla en Inglaterra, paralelamente al idealismo racionalista del Continente, una filosofía con caracteres propios, netamente definidos. Entre Francis Bacon y David Hume se extiende una serie de pensadores que se oponen en cierta medida a los filósofos que acabamos de estudiar, desde Descartes hasta Leibniz. La filosofía inglesa presenta dos rasgos que la diferencian de la continental: una preocupación menor por las cuestiones rigurosamente metafísicas, para atender más a la teoría del conocimiento (que supone siempre, claro es, una metafísica) y a la filosofía del Estado; y como método, frente al racionalismo de tendencia apriorística y matemática, un *empirismo sensualista.* La filosofía inglesa propende a convertirse en psicología y a conceder la primacía, en cuanto al saber, a la experiencia sensible.

Esta filosofía británica de la época moderna tiene una innegable importancia, pero tal vez mayor desde el punto de vista de su influencia y sus consecuencias históricas que en su estricta significación filosófica. A pesar de su gran nombre y del amplio influjo que han ejercido, los filósofos británicos de estos siglos no tienen el valor de aquellos extraordinarios pensadores ingleses de la Edad Media, Rogerio Bacon, Duns Escoto y Guillermo de Ockam, sin contar otros de importancia algo menor, pero siempre muy grande. La gran aportación inglesa a la filosofía hemos de buscarla, pues, por lo menos tanto como en la Edad Moderna, en la época medieval.

Pero de los pensadores ingleses del XVI al XVIII proceden las ideas que han influido tal vez más intensamente en la transformación de la sociedad europea: el sensualismo; la crítica de la facultad de conocer, que en algunos casos llega hasta el escep-

ticismo; las ideas de tolerancia; los principios liberales; el espíritu de la Ilustración; el deísmo o religión natural; finalmente, como reacción práctica contra el escepticismo metafísico, la filosofía del «buen sentido», o *common sense*, la moral utilitaria y el pragmatismo. Todos estos elementos, que han influido extraordinariamente en la estructura de Europa en los siglos XVIII y XIX, tienen su origen en los sistemas ideológicos dominantes en Inglaterra en las centurias anteriores, que tienen hondas repercusiones en los países continentales, especialmente en Francia y en Alemania.

1. *Francis Bacon*

VIDA Y ESCRITOS.—Bacon nació en 1561 y murió en 1626. Es, pues, anterior en un par de generaciones a Descartes. Fue canciller y barón de Verulam: un gran personaje político en la Inglaterra isabelina e inmediatamente posterior. Después fue despojado de sus puestos, y en el retiro se dedicó a la labor intelectual. Se le han atribuido, de modo sumamente improbable, las obras de Shakespeare.

La obra principal de Bacon es el *Novum Organum*, que presenta una lógica inductiva, opuesta a la lógica aristotélica, deductiva y silogística; también escribió, igualmente bajo el título general *Instauratio magna*, el tratado *De dignitate et augmentis scientiarum*, y numerosos ensayos de diferentes materias: *Filum Labyrinthi, De interpretatione naturae et regno hominis, Temporis partus masculus sive instauratio magna imperii humani in universum, Cogitata et visa.* Sus títulos, como se ve, tienen todos un sentido positivo y de comienzo triunfal de una nueva ciencia.

SU DOCTRINA.—Bacon ha tenido una fama exagerada. Durante mucho tiempo ha sido considerado como el instaurador de la filosofía moderna, como igual o superior a Descartes. Esto tiene escaso fundamento, y ha sido menester limitar su significación a la de introductor del empirismo y el método inductivo; pero aun aquí no puede olvidarse el papel que desempeñó su compatrita del mismo nombre Rogerio Bacon tres siglos antes; este fue más original que el canciller renacentista y preparó ampliamente su camino, aunque con consecuencias incomparablemente menores.

Bacon significa la culminación del Renacimiento, que en filosofía no es sino la larga etapa de indecisión que va desde el último sistema escolástico original y alerta —el ockamismo— hasta la primera formulación madura y clara del pensamiento de la modernidad —la filosofía cartesiana—. En Bacon se une el

interés especulativo al técnico: saber es poder. Desde el comienzo del *Novum Organum* pone en el mismo plano el *hacer* y el *entender*, la mano y el intelecto; de ahí el nuevo sentido vivo que da a la metáfora aristotélica del *órganon* o instrumento para designar la lógica; ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo e inerme pueden dominar las cosas; los instrumentos —materiales o mentales— son los que les prestan verdadera eficacia. Y del mismo modo que el técnico, el pensador debe subordinarse a las exigencias de la realidad con que se las tiene que haber: *natura non nisi parendo vincitur*, no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola.

Bacon cree que la investigación filosófica requiere un previo examen de los prejuicios (ídolos) que pueden ocultar la verdad. Como en el cartesianismo, apunta aquí la preocupación crítica y el temor a errar. Estos ídolos son cuatro: 1.º *Idola tribus*. Son los prejuicios de la *tribu*, de la especie humana, inherentes a su naturaleza: las falacias de los sentidos, la tendencia a la personalización, etc. 2.º *Idola specus*. Los prejuicios de la *caverna* en que cada hombre se encuentra (alusión al mito platónico: las tendencias y predisposiciones individuales, que pueden conducir a error). 3.º *Idola fori*. Son los ídolos de la *plaza*, de la sociedad humana y del mismo lenguaje de que nos servimos. 4.º *Idola theatri*. Son los prejuicios de autoridad, fundados en el prestigio de que algunos gozan en el *escenario* público, y que pueden comprometer la visión directa y personal de las cosas y extraviar la opinión recta.

Por otra parte, Bacon hace una crítica del método silogístico. Su presunto rigor lógico, que le da un valor demostrativo, se anula por el hecho de que la *mayor* de un silogismo es un principio universal, que no se obtiene a su vez silogísticamente, sino con frecuencia mediante una aprehensión inexacta y superficial de las cosas. El rigor y la certeza de la *inferencia* son puramente formales y sin interés, si la mayor no es cierta. Esto lleva a Bacon a establecer su teoría de la *inducción:* de una serie de *hechos individuales*, agrupados de modo sistemático y conveniente, se obtienen por abstracción, después de seguir un proceso experimental y lógico riguroso, los conceptos generales de las cosas y las leyes de la naturaleza.

Esta inducción baconiana, que se llama también *incompleta* por oposición a la que se funda en *todos* los casos particulares correspondientes, no da una certeza absoluta, pero sí suficiente para la ciencia, cuando se la realiza con perfecta escrupulosidad. En cierto sentido, este método se opone al del racionalismo filosófico y aun al de la física matemática moderna, desde Galileo. Bacon no tuvo clara conciencia del valor de la matemática y del

raciocinio apriorístico, y su empirismo fue mucho menos fecundo que la *nuova scienza* de los físicos renacentistas y el racionalismo de los filósofos procedentes del cartesianismo.

2. *Hobbes*

Thomas Hobbes (1588-1679) es otro pensador inglés interesante. Su larga vida lo hizo sobrevivir incluso a Spinoza; pero por la fecha de su nacimiento pertenece a la generación precartesiana. Tuvo mucho contacto con Francia, y allí conoció a Descartes y se penetró del método de las ciencias matemáticas y físicas. Durante varios años fue en su juventud secretario de Bacon, y participa de las preocupaciones de este, pero aplica a los objetos humanos el método naturalista de la física moderna. El hombre individual y social, y por tanto la psicología, la antropología, la política, la ciencia del Estado y de la sociedad, son los temas de Hobbes. Escribió sus obras en latín y en inglés, principalmente *De corpore, De homine, De cive* y el *Leviathan,* que es su teoría del Estado, y toma el título de la bestia de que habla el libro de Job.

Hobbes es también empirista. El conocimiento se funda en la experiencia, y su interés es la instrucción del hombre para la práctica. Por otra parte, es nominalista, y así continúa la tradición medieval de Oxford; los universales no existen ni fuera de la mente ni en ella siquiera, pues nuestras representaciones son individuales; son simplemente *nombres, signos* de las cosas, y el pensamiento es una operación simbólica, una especie de cálculo, y está estrechamente ligado al lenguaje.

La metafísica de Hobbes es naturalista. Busca la explicación causal, pero elimina las causas finales y quiere explicar los fenómenos de un modo mecánico, por medio de movimientos. Descartes también admitía el mecanismo para la *res extensa,* pero se contraponía el mundo inmaterial del pensamiento. Hobbes supone que los procesos psíquicos y mentales tienen un fundamento corporal y material; el alma no puede ser, según él, inmaterial. Por esto Hobbes es materialista, y niega que la voluntad sea libre. En todo el acontecer domina un determinismo natural.

LA DOCTRINA DEL ESTADO.—Hobbes parte de la igualdad entre todos los hombres. Cree que todos aspiran a lo mismo; y cuando no lo logran, sobreviene la enemistad y el odio; el que no consigue lo que apetece, desconfía del otro y, para precaverse, lo ataca. De ahí la concepción pesimista del hombre que tiene Hobbes; *homo hominis lupus,* el hombre es un lobo para el hombre. Los hombres no tienen un interés directo por la com-

pañía de sus semejantes, sino solo en cuanto los pueden someter. Los tres motores de la discordia entre los humanos son: la competencia, que provoca las agresiones por la ganancia; la desconfianza, que hace que los hombres se ataquen para alcanzar la seguridad, y la vanagloria, que los enemista por rivalidades de reputación.

Esta situación *natural* define un estado de perpetua lucha, de guerra de todos contra todos *(bellum omnium contra omnes)*, según la tremenda fórmula de Hobbes. Pero no se trata de unos actos de lucha, sino de un estado —un *tiempo,* dice Hobbes— en que se está, una disposición permanente en que no hay seguridad para el contrario.

El hombre está dotado de un poder del cual dispone a su arbitrio; tiene ciertas pasiones y deseos que lo llevan a buscar cosas y querer arrebatárselas a los demás. Como todos conocen esta actitud, desconfían unos de otros; el estado natural es el ataque. Pero el hombre se da cuenta de que esta situación de inseguridad es insostenible; en este estado de lucha se vive miserablemente, y el hombre se ve obligado a buscar la paz. Hobbes distingue entre *jus* o derecho, que interpreta como libertad, y *lex* o *ley,* que significa obligación. El hombre tiene libertad —es decir, derecho— para hacer cuanto pueda y quiera; pero con un derecho se pueden hacer tres cosas: ejercerlo, renunciar a él o transferirlo. Cuando la transferencia del derecho es mutua, a esto se llama pacto, contrato o convenio: *covenant.* Esto lleva a la idea de la comunidad política.

Para conseguir seguridad, el hombre intenta sustituir el *status naturae* por un *status civilis,* mediante un convenio en que cada uno transfiere su derecho al Estado. En rigor, no se trata de un convenio con la persona o personas encargadas de regirlo, sino de cada uno con cada uno. El soberano representa, simplemente, esa fuerza constituida por el convenio; los demás hombres son sus súbditos. Ahora bien: el Estado así constituido es *absoluto:* su poder, lo mismo que antes el del individuo, no tiene restricción; *el poder no tiene más límite que la potencia.* Al despojarse los hombres de su poder, lo asume íntegramente el Estado, que manda sin limitación; es una máquina poderosa, un monstruo que devora a los individuos y ante el cual no hay ninguna otra instancia. Hobbes no encuentra nombre mejor que el de la gran bestia bíblica: *Leviatán;* eso es el Estado, superior a todo, como un dios mortal.

El Estado de Hobbes lo decide *todo;* no solo la política, sino también la moral y la religión; si esta no está reconocida por él, no es más que *superstición.* Este sistema, agudo y profundo en muchos puntos, representa la concepción autoritaria y absolu-

tista del Estado, fundada a la vez en el principio de la igualdad y en un total pesimismo respecto a la naturaleza humana. Aunque Hobbes habla a veces de Dios, tiene en el fondo un sentido ateo. Frente a las ideas de espiritualidad y libertad, el sistema político de Hobbes está dominado por el mecanismo naturalista y la afirmación del poder omnímodo del Estado.

Esta doctrina, de gran influjo en el siglo XVIII y de largas consecuencias históricas, que llegan hasta nuestros días, suscitó en su tiempo dos tipos de reacción: una, representada por el *Patriarcha* de Sir Robert Filmer, trata de salvar el absolutismo monárquico de los Estuardos mediante la teoría del derecho divino de los reyes, fundada en que ningún hombre ha nacido libre, sino sometido a una autoridad paterna, de la que se deriva la legitimidad del gobierno paternal y patriarcal de los monarcas; la otra reacción que se enfrenta a su vez con la de Filmer es la de Locke, que sustenta los principios de la libertad y el parlamentarismo; es decir, los de la segunda Revolución inglesa de 1688.

3. *El deísmo*

La religión natural.—El naturalismo de la época moderna lleva naturalmente al concepto de *religión natural.* Esto es lo que se llama también *deísmo,* a diferencia del *teísmo.* Teísmo es la creencia en Dios; se entiende, en el Dios religioso, sobrenatural, conocido por revelación. El deísmo, en cambio, surge como una reacción frente al ateísmo que se insinúa en la filosofía inglesa, pero dentro de lo estrictamente natural. Dios es conocido por la razón, sin ayuda sobrenatural ninguna. La religión natural se reduce a lo que nuestra razón nos dice acerca de Dios y de nuestra relación con El. Es, por tanto, una religión sin revelación, sin dogmas, sin Iglesias y sin culto. Todo el siglo XVIII de la Ilustración, con su idea del «Ser supremo», está dominado por el deísmo.

Así aparece en el pensador inglés Edward Herbert of Cherbury (1581-1648), cuyas obras principales son: *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili, et a falso* y *De religione gentilium, errorumque apud eos causis.* El contenido de la religión natural —un contenido mínimo— es admitido universalmente por todos los hombres, porque procede solo de la razón natural. Este contenido se reduce a la existencia de un «Ser supremo», a quien debemos veneración, consistente en la virtud y la piedad, al deber del hombre de arrepentirse de sus pecados y, por último, a la creencia en otra vida, en la que la conducta recibirá su justo premio o su justo castigo. Las reli-

giones positivas, según Herbert of Cherbury, tienen un origen histórico y proceden de la fantasía poética, de las ideologías filosóficas o de los intereses de las clases sacerdotales. El cristianismo, especialmente el primitivo, sería la forma más aproximada y pura de la religión natural.

Con esto, naturalmente, olvida muchas cosas. Ni es tan cierto el universal asentimiento al contenido de la religión natural, ni las religiones tienen de hecho el origen que Herbert les atribuye. Además, deja fuera el contenido auténtico de la religión, *religio,* como *religación* del hombre a Dios.

LA MORAL NATURAL.—De un modo paralelo al del deísmo, los moralistas ingleses del siglo XVII tratan de fundar la moral en la naturaleza, haciéndola independiente de todo contenido religioso o teológico. Este es el caso del obispo Cumberland (1622-1718), autor del libro *De legibus naturae,* que supone un instinto social del hombre, pacífico y benévolo, al revés que Hobbes; la moral se funda, según él, en la experiencia de la naturaleza y de los actos humanos; lo que se muestra como útil para la comunidad es lo bueno. Aparece aquí, pues, una primera manifestación de utilitarismo social que habrá de culminar en el siglo XIX, en Bentham y Stuart Mill.

Otros moralistas británicos encuentran el fundamento de la moralidad no en la experiencia, sino en una evidencia inmediata y *a priori* de la razón. La moral consiste en ajustarse a la verdadera naturaleza de las cosas y comportarse con ellas adecuadamente a su modo de ser; la intuición inmediata es quien nos muestra esta naturaleza de las cosas. Esta tendencia está representada principalmente por Cudworth (1617-1688) y Samuel Clarke (1675-1729). El primero escribió *The True Intellectual System of the Universe* y *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality.* Clarke fue también un notable metafísico, que meditó profundamente sobre el problema de la Divinidad y sostuvo una perspicaz correspondencia con Leibniz. Su obra más interesante es *A Demonstration of the Being and Attributes of God.*

Pero la forma más interesante y característica de la moral inglesa es la de lord Shaftesbury (1671-1713), autor de *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.* Es la ética del *moral sense* o sentido moral: el hombre tiene una facultad innata para juzgar —con un juicio de valor— las acciones y las personalidades, y decidir su calificación moral, aprobarlas o rechazarlas. Este sentido moral inmediato es quien decide y orienta al hombre, especialmente para valorar un tipo de personalidad en su conjunto, una forma bella y armoniosa de alma humana. Shaftesbury está influido por ideas griegas y del Renacimiento, y su

ética está intensamente teñida de esteticismo. La influencia de Shaftesbury, en parte artística y literaria, fue muy amplia en Inglaterra, en la Francia de la Ilustración y en el clasicismo alemán, de Herder a Goethe.

4. *Locke*

VIDA Y ESCRITOS.—John Locke nació en 1632 y murió en 1704. Estudió en Oxford filosofía, medicina y ciencias naturales; después estudió, con mayor interés, a Descartes y a Bacon, y tuvo contacto con Robert Boyle, el gran físico y químico inglés, y con el médico Sydenham. En casa de lord Shaftesbury (abuelo del moralista mencionado) tuvo un puesto como consejero, médico y preceptor de su hijo y de su nieto. Esta relación lo llevó a intervenir en política. Emigró durante el reinado de Jacobo I y participó luego en la segunda revolución inglesa de 1688. Vivió bastante tiempo en Holanda y Francia. Su influencia ha sido extremadamente importante, mayor que la de los demás filósofos ingleses. El empirismo encontró en él su expositor más hábil y afortunado, y por su conducto dominó en el pensamiento del siglo XVIII.

La obra más importante de Locke es el *Essay Concerning Human Understanding* (Ensayo sobre el entendimiento humano), publicado en 1690. Escribió también obras de política —*Two Treatises of Government*— y las *Cartas sobre la tolerancia,* que definieron la posición de Locke en materia religiosa.

LAS IDEAS.—Locke es también empirista: el origen del conocimiento es la experiencia. Locke, como en general los ingleses, emplea el término *idea* en un sentido muy amplio: es idea todo lo que pienso o percibo, todo lo que es contenido de conciencia; se aproxima este sentido al de la *cogitatio* cartesiana, a lo que hoy llamaríamos representación o, mejor, *vivencia.* Las ideas no son innatas, como había pensado el racionalismo continental. El alma es *tamquam tabula rasa,* como una tabla lisa en la que nada hay escrito. Las ideas proceden de la experiencia, y esta puede ser de dos clases: percepción externa mediante los sentidos, o *sensación,* y percepción interna de estados psíquicos, o *reflexión.* La reflexión opera en todo caso sobre un material aportado por la sensación.

Hay dos clases de ideas: simples *(simple ideas)* y compuestas *(complexed ideas).* Las primeras proceden directamente de un solo sentido o de varios a la vez, o bien de la reflexión, o, por último, de la sensación y la reflexión juntas. Las ideas comple-

jas resultan de la actividad de la mente, que combina o *asocia* las ideas simples.

Locke distingue dentro de las simples las que tienen validez objetiva (cualidades primarias) y las que solo la tienen subjetiva (cualidades secundarias). Las primeras (número, figura, extensión, movimiento, solidez, etc.) son inseparables de los cuerpos y les pertenecen; las segundas (color, olor, sabor, temperatura, etc.) son sensaciones subjetivas del que las percibe. Esta distinción no es de Locke, sino antigua en la filosofía, desde el atomismo griego hasta Descartes; pero en la filosofía de Locke desempeña un importante papel.

La formación de ideas complejas se funda en la memoria. Las ideas simples no son instantáneas, sino que dejan una huella en la mente; por esto no pueden combinarse o asociarse. Esta idea de la *asociación* es capital en la psicología inglesa. Los modos, las ideas sustanciales, las ideas de relación, son complejas y resultan de la actividad asociativa de la mente. Todas estas ideas, por tanto, incluso la de sustancia y la misma idea de Dios, proceden en última instancia de la experiencia, mediante sucesivas abstracciones, generalizaciones y asociaciones.

El empirismo de Locke limita la posibilidad de conocer, especialmente en lo que se refiere a los grandes temas tradicionales de la metafísica. Con él empieza esta desconfianza en la facultad cognoscitiva, que culminará en el escepticismo de Hume y obligará a Kant a plantear de un modo central el problema de la validez y posibilidad del conocimiento racional.

La moral y el Estado.—La moral de Locke presenta ciertas vacilaciones. En términos generales, es determinista, y no concede libertad a la voluntad humana; pero deja una cierta libertad de indiferencia, que permite al hombre decidir. La moral, independiente de la religión, consiste en la adecuación a una norma, que puede ser la ley divina, la del Estado o la norma social de la opinión.

Respecto al Estado, Locke es el representante típico de la ideología liberal. En el mismo barco en que Guillermo de Orange iba de Holanda a Inglaterra, viajaba Locke: con el rey de la monarquía mixta iba el teórico de la monarquía mixta. Locke rechaza el patriarcalismo de Filmer y su doctrina del derecho divino y del absolutismo de los reyes. Su punto de partida es análogo al de Hobbes: el estado de naturaleza; pero este, que consiste también para Locke en la igualdad y la libertad, porque los hombres tienen las mismas condiciones de nacimiento y facultades, no tiene matiz agresivo. De la libertad emerge la obligación; hay un dueño y señor de todas las cosas, que es Dios, el

cual impone una *ley natural*. Mientras en Hobbes de la igualdad nacía una fiera y agresiva independencia, para Locke brota un amor de unos hombres a otros, que no deben romper nunca esa ley natural. En rigor, los hombres no nacen *en* la libertad —por eso los padres, que tienen que cuidarlos, ejercen una legítima jurisdicción sobre ellos—; pero sí nacen *para* la libertad, y por eso el rey no tiene autoridad absoluta, sino que la recibe del pueblo. Por eso la forma del Estado es la monarquía constitucional y representativa, con independencia respecto de la Iglesia, tolerante en materia de religión. Tal es el pensamiento de Locke, que corresponde a la forma de gobierno adoptada en Inglaterra a raíz de la revolución de 1688, que eliminó de la antes turbulenta historia inglesa las guerras civiles y revoluciones para un periodo que dura ya más de un cuarto de milenio. Usando la terminología orteguiana, se podría hablar de un Estado como piel que sustituye a un Estado como aparato ortopédico.

5. *Berkeley*

VIDA Y OBRAS.—George Berkeley nació en Irlanda en 1685. Estudio en Dublín, en èl Trinity College; después fue deán de Dromore y de Derry; marchó luego a América, con vistas a fundar un gran colegio misionero en las Bermudas; vuelto a Irlanda, fue nombrado obispo anglicano de Cloyne. Al final de su vida se trasladó a Oxford, y allí murió el año 1753. Berkeley estaba lleno de espíritu religioso, que influyó hondamente en su filosofía y en su vida. Su formación filosófica depende, sobre todo, de Locke, de quien es un efectivo continuador, aunque presenta una preocupación mucho más intensa e inmediata por las cuestiones metafísicas. Berkeley está muy influido por el platonismo tradicional en Inglaterra, y determinado en un sentido espiritualista por sus convecciones religiosas, que trata de defender contra los ataques escépticos, materialistas o ateos. Por esto llega a una de las formas más extremadas de idealismo que se conocen.

Sus obras principales son: *Essay Towards a New Theory of Vision*, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Tres diálogos entre Hylas y Filonús), *Principles of Human Knowledge* (Principios del conocimiento humano), *Alciphron, or the Minute Philosopher*, y la *Siris*, en que expone, juntamente con reflexiones metafísicas y médicas, las virtudes del alquitrán.

METAFÍSICA DE BERKELEY.—La teoría de las ideas de Locke lleva a Berkeley al campo de la metafísica. Berkeley es nominalista; no cree que existan *ideas generales;* no puede haber, por

ejemplo, una idea general del triángulo, porque el triángulo que imagino es forzosamente equilátero, isósceles o escaleno, mientras que el triángulo en general no encierra esta distinción. Berkeley se refiere a la *intuición* del triángulo, pero no piensa en el *concepto* o pensamiento de triángulo, que es verdaderamente universal.

Berkeley profesa un espiritualismo e idealismo extremado. Para él no existe la materia. Las cualidades primarias, como las secundarias, son subjetivas; la extensión o la solidez, como el color, son *ideas*, contenidos de mi percepción; detrás de ellas no hay ninguna sustancia material. Su ser se agota en ser percibidas: *esse est percipi;* este es el principio fundamental de Berkeley.

Todo el mundo material es solo representación o percepción mía. Solo existe el yo espiritual, del que tenemos una certeza intuitiva. Por esto no tiene sentido hablar de causas de los fenómenos físicos, dando un sentido real a esta expresión; no hay más que concordancias, relaciones entre las ideas. La ciencia física establece estas *leyes* o conexiones entre los fenómenos, entendidos como ideas.

Estas ideas proceden de Dios, que es quien las pone en nuestro espíritu; la regularidad de estas ideas, fundada en la voluntad de Dios, hace que exista para nosotros lo que llamamos un mundo corpóreo. Aquí encontramos de nuevo, por distintos caminos, a Dios como fundamento del mundo en esta nueva forma de idealismo. Para Malebranche o para Leibniz, solo podemos ver y saber las cosas en o por Dios; para Berkeley, no hay más que los espíritus y Dios, que es quien actúa sobre ellos y les crea un mundo «material». No solo vemos las cosas en Dios, sino que, literalmente, «en Dios vivimos, nos movemos y somos».

6. *Hume*

PERSONALIDAD.—David Hume es el filósofo que lleva a sus últimas consecuencias la dirección empirista que se inicia en Bacon. Nació en Escocia en 1711 y murió en 1776. Estudió derecho y filosofía; residió varios años, en diferentes ocasiones, en Francia, y tuvo una gran influencia sobre los medios enciclopedistas y de la Ilustración. Fue secretario de la Embajada inglesa, y su fama en Inglaterra, Francia y Alemania se extendió pronto.

Su obra más importante es el *Treatise of Human Nature* (Tratado de la naturaleza humana). También escribió varias refundiciones de distintas partes de esta obra, como las tituladas *An*

Inquiry Concerning Human Understanding (Investigación sobre el entendimiento humano). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Investigación sobre los principios de la moral), *los Diálogos sobre la religión natural.* Junto a su obra filosófica tiene una copiosa producción historiográfica, sobre todo su gran *History of England.*

SENSUALISMO.—El empirismo de David Hume llega a su extremo y se convierte en sensualismo. Las ideas se fundan necesariamente, según él, en una *impresión* intuitiva. Las ideas son copias pálidas y sin viveza de las impresiones directas; la creencia en la continuidad de la realidad se funda en esta capacidad de reproducir las impresiones vividas y crear un mundo de representaciones.

Berkeley había hecho una crítica general del concepto de sustancia, pero restringiéndola a la sustancia material y corpórea. Las «cosas» tienen un ser que se agota en ser percibido; pero queda firme la realidad espiritual del yo que percibe. Hume hace una nueva crítica de la idea de sustancia. Según esta, la percepción y la reflexión nos dan una serie de elementos que atribuimos a la sustancia como soporte de ellos; pero no encontramos por ninguna parte la impresión de sustancia. Yo encuentro las impresiones de color, dureza, sabor, olor, extensión, figura redonda, suavidad, y lo refiero todo a un algo desconocido que llamo manzana, una sustancia. Las impresiones sensibles tienen más viveza que las imaginadas, y esto nos produce la creencia *(belief)* en la realidad de lo representado. Explica Hume, pues, la noción de sustancia como resultado de un proceso asociativo, sin reparar en que más bien ocurre lo contrario: mi percepción directa e inmediata es la de la manzana y las sensaciones solo aparecen como elementos abstractos, al analizar mi percepción de la *cosa.*

Pero hay más. Hume no limita su crítica a las sustancias materiales, sino al propio yo. El yo es también un haz o *colección* de percepciones o contenidos de conciencia que se suceden continuamente. El yo, por tanto, no tiene realidad sustancial; es un resultado de la imaginación. Pero Hume olvida que soy *yo* quien tiene las percepciones, que soy *yo* quien me encuentro con ellas y, por tanto, soy distinto de ellas. ¿Quién une esta *colección* de estados de conciencia y hace que constituyen un *alma?* Al hacer su crítica sensualista, Hume no roza siquiera el problema del yo; aparte del problema de su índole, sustancial o no, el yo es algo radicalmente distinto de *sus* representaciones.

Junto a la crítica de los conceptos de sustancia y del alma, Hume hace la del concepto de *causa.* Según él, la conexión cau-

sal no significa sino una relación de *coexistencia y sucesión.* Cuando un fenómeno coincide repetidas veces con otro o lo sucede en el tiempo, llamamos, en virtud de una *asociación de ideas,* al primero, *causa,* y al segundo, *efecto,* y decimos que este acontece *porque* se da el primero. La sucesión, por muchas veces que se repita, no nos da la seguridad de su indefinida reiteración, y no nos permite afirmar un vínculo de causalidad en el sentido de una *conexión necesaria.*

ESCEPTICISMO.—El empirismo de Hume, que llega a sus últimas consecuencias, se convierte en *escepticismo.* El conocimiento no puede alcanzar la verdad metafísica. No se pueden demostrar ni refutar las convicciones íntimas e inmediatas en que se mueve el hombre. La razón de esto es que —como ya apunta lejanamente el nominalismo— el conocimiento no es aquí conocimiento de cosas. La realidad se convierte, en definitiva, en percepción, en experiencia, en *idea.* La contemplación de estas ideas, que no llegan a ser cosas, que no son más que impresiones subjetivas, es escepticismo. Vemos lo que ocurre al idealismo cuando no está Dios para asegurar la trascendencia, para salvar al mundo y hacer que las ideas sean ideas *de las cosas* y exista algo que merezca el nombre de *razón.* Siguiendo las huellas de Hume, Kant tendrá que enfrentarse de un modo radical con el problema, y su filosofía consistirá precisamente en una *Crítica de la razón pura.*

7. *La escuela escocesa*

Dentro de la filosofía inglesa, y precisamente en Escocia, surge en el siglo XVIII y a comienzos del XIX una reacción contra el escepticismo de Hume. Este movimiento constituye la llamada *escuela escocesa,* de bastante influencia en el Continente.

Los pensadores principales de esta escuela son Thomas Reid (1710-1796) y Dugald Stewart (1753-1828). El primero escribió *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Essays on the Intellectual Powers of Man, Essays on the Active Powers of Man;* el segundo, *Elements of the Philosophy of the Human Mind, Outlines of Moral Philosophy, The Philosophy of the Active and Moral Powers.* El punto de partida es siempre empirista; la experiencia es el origen del conocimiento. Pero esta experiencia se entiende como algo directo e inmediato, que nos da la realidad de las cosas tal como las entiende la *sana razón.* La filosofía de la escuela escocesa consiste en una apelación al sentido común, al *common sense.* Este sentido común es la fuente máxima de certeza; todas las críticas dejan fuera

de duda su evidencia inmediata. Este sentido nos pone directamente en las cosas, y nos ancla nuevamente en su realidad. Pero la insuficiencia filosófica de la escuela escocesa no le permitió resolver, ni siquiera plantear de un modo maduro, el problema que la ocupaba.

A pesar de ello ejerció largo influjo en Francia (Royer-Collard, etc.) y en España, sobre todo en Cataluña, donde sus huellas se advierten en Balmes y Menéndez Pelayo.

II. LA ILUSTRACIÓN

No puede considerarse todo el complejo movimiento intelectual llamado Ilustración como una simple manifestación del empirismo. Entran en ella otros elementos distintos, y muy principalmente los que proceden del racionalismo idealista y, en última instancia, del cartesianismo. Pero podemos incluir el pensamiento «ilustrado» en la corriente empirista, por dos razones: en primer lugar, porque el empirismo inglés depende, en buena parte, del racionalismo continental, como hemos visto, y no excluye, sino al contrario, supone la influencia de este; en segundo lugar, porque la Ilustración, en la escasa medida en que es filosofía, se preocupa más de las cuestiones del conocimiento que de las metafísicas, y sigue los caminos empiristas, extremándolos hasta el sensualismo absoluto. Por otra parte, los elementos más importantes de la Ilustración, el deísmo, la ideología política, partidaria de la libertad y del gobierno representativo, la tolerancia, las doctrinas económicas, etc., tienen su origen en el pensamiento empirista de los siglos XVI a XVIII.

La época de la Ilustración —el siglo XVIII— representa el término de la especulación metafísica del XVII. Después de casi una centuria de intensa y profunda actividad filosófica, encontramos una nueva laguna en que el pensamiento filosófico pierde su tensión y se trivializa. Es una época de difusión de las ideas del periodo anterior. Y la difusión tiene siempre esa consecuencia: las ideas, para actuar en las masas, para transformar la superficie de la historia, necesitan trivializarse, perder su rigor y su dificultad, convertirse en una superficial imagen de sí mismas. Entonces, a cambio de dejar de ser lo que en verdad son, se extienden y las masas participan de ellas. En el siglo XVIII, una serie de escritores hábiles e ingeniosos, que se llaman a sí mismos, con tanta insistencia como impropiedad, «filósofos», exponen, glosan y generalizan una serie de ideas que —en otra forma y con otro alcance— fueron pensadas por las grandes mentes europeas del

siglo XVII. Estas ideas, al cabo de unos años, llenan el ambiente, se las respira, se convierten en el supuesto sobre el que se está. Nos encontramos en un mundo distinto. Europa ha cambiado totalmente, de un modo rápido, casi brusco, *revolucionario*. Y esta transformación de lo que se piensa determinará poco después la radical mudanza de la historia que conocemos con el nombre de Revolución francesa.

1. *La Ilustración en Francia*

Desde fines del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII se opera en Francia un cambio de ideas y convicciones que altera el carácter de su política, de su organización social y de su vida espiritual. De 1680 a 1715 se producen las mayores variaciones sustanciales; desde entonces, todo será una labor de difusión y propagación de las nuevas ideas; pero el esquema de la historia francesa ha cambiado ya. De la disciplina, de la jerarquía, de la autoridad, de los dogmas, se pasa a las ideas de independencia, de igualdad, de una religión natural, incluso de un concreto anticristianismo. Es el paso de la mentalidad de Bossuet a la de Voltaire; la crítica de todas las convicciones tradicionales, desde la fe cristiana hasta la monarquía absoluta, pasando por la visión de la historia y las normas sociales. Es una efectiva revolución en los supuestos mentales de Francia; y, como Francia entonces es el país rector de la comunidad europea, de Europa toda. (Véase el magnífico libro de Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea.)*

A) La enciclopedia

PIERRE BAYLE.—La Ilustración quiere reunir todos los conocimientos *científicos* y hacerlos asequibles a los grandes círculos. Los problemas rigurosamente filosóficos —no digamos ya teológicos— pasan a segundo plano. La «filosofía» se refiere ahora, principalmente, a los resultados de la ciencia natural y a las doctrinas empiristas y deístas de los ingleses; es una vulgarización de la porción menos metafísica del cartesianismo y del pensamiento británico, a la vez. Por una parte, el pensamiento es racionalista y, por consiguiente, revolucionario: pretende plantear y resolver las cuestiones de una vez para siempre, matemáticamente, sin tener en cuenta las circunstancias históricas; por otra parte, la teoría del conocimiento dominante es el empirismo sensualista. Las dos corrientes filosóficas, la continental y la inglesa, convergen en la Ilustración.

El órgano adecuado para esta vulgarización de la filosofía y la ciencia es la «Enciclopedia». Y, en efecto, el primer representante típico de este movimiento, Pierre Bayle (1647-1706) es el autor de una: el *Dictionnaire historique et critique.* Bayle ejerció una crítica aguda y negativa acerca de numerosas cuestiones. Aunque no negaba las verdades religiosas, las hacía completamente independientes de la razón, y aun contrarias a ella. Es escéptico, y considera que la razón no puede comprender nada de los dogmas. Esto, en un siglo prendado de la *razón,* tenía que abocar a un apartamiento total de la religión; de la abstención se pasa a la negación resuelta; y los enemigos del cristianismo utilizan luego ampliamente las ideas de Bayle.

LOS ENCICLOPEDISTAS.—Pero mucha más importancia tuvo la llamada *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios,* publicada de 1750 a 1780, a pesar de las prohibiciones que intentaron oponerse a su impresión. Los editores de la Enciclopedia eran Diderot y d'Alembert; los colaboradores eran las mayores figuras del tiempo: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Holbach y otros muchos. La Enciclopedia, que a primera vista no era más que un diccionario, fue el vehículo máximo de las ideas de la Ilustración. Con cierta habilidad deslizaba los pensamientos críticos y atacaba a la Iglesia y todas las convicciones vigentes. De los dos editores, d'Alembert era un gran matemático, y escribió, aparte de su colaboración científica, el *Discurso preliminar,* con un intento de clasifición de las ciencias. Diderot fue un escritor fecundo, novelista, dramaturgo y ensayista, que terminó en una orientación casi enteramente materialista y atea.

EL SENSUALISMO Y EL MATERIALISMO.—Esta dirección del movimiento ilustrado procede de un sacerdote católico, el abate Etienne de Condillac. Nació en 1715 y murió en 1780. Su obra principal es el *Traité des sensations,* y en él expone una teoría sensualista pura. Condillac supone una estatua a la que se le irían dando sucesivamente los sentidos, desde el olfato al tacto; al llegar al final tendríamos la conciencia humana completa y, por tanto, todo el conocimiento. Condillac, que era creyente, excluye de su sensualismo la época anterior a la caída de Adán y la vida ultraterrena, y habla de Dios y del alma simple como unidad de la conciencia. Pero esta reserva no se mantiene después. Mientras los llamados *ideólogos,* sobre todo el conde Destutt de Tracy (1754-1836), cultivan según sus métodos la psicología y la lógica, el sensualismo de Condillac encuentra una continuación en el grupo más extremado de los enciclopedistas, que lo convierten en simple materialismo ateo.

Los principales pensadores de este núcleo son el médico

La Mettrie (autor de un libro de título bien elocuente: *L'homme machine)*; Helvétius (1715-1771), que escribió *De l'Esprit*, y, sobre todo, un alemán residente en París, el barón de Holbach, autor del *Système de la nature* y de *La morale universelle*. Todos estos escritores consideran que la única vía de conocimiento es la sensación, que todo en la naturaleza es materia, incluso el fundamento de la vida psíquica; que las religiones son un engaño y que, desde luego, no puede hablarse de la existencia de Dios ni de la inmortalidad del alma humana. El valor filosófico de sus obras, poco originales, es extremadamente escaso. Mucho más interés tienen los pensadores de la Ilustración que se orientan hacia la historia y la teoría de la sociedad y del Estado, sobre todo Voltaire, Montesquieu y Rousseau, y también Turgot y Condorcet, los teóricos de la idea del progreso.

VOLTAIRE.—François Arouet de Voltaire (1694-1778) fue un gran personaje de su época. Su fama fue extraordinaria, y le valió la amistad de Federico el Grande de Prusia y de Catalina de Rusia. Su éxito y su influencia fueron incomparables en el siglo XVIII. Ningún escritor fue tan leído, comentado, discutido, admirado. El valor real de Voltaire responde desigualmente a esta celebridad. Tenemos que distinguir en él tres aspectos: la literatura, la filosofía y la historia.

Voltaire es un escritor excelente. La prosa francesa ha llegado en él a una de sus cimas; es enormemente agudo, ingenioso y divertido. Sus cuentos y sus novelas, en especial, acusan un espléndido talento literario. Filosóficamente es una cosa muy distinta. Ni es original ni profundo. Su *Dictionnaire philosophique* está impregnado de las ideas filosóficas del siglo XVII, que comparte en lo que tienen de más superficial: el empirismo, el deísmo y la imagen física del mundo, popularizada. Voltaire, pues, no tiene verdadero interés filosófico. Sus críticas irreligiosas, que en su época fueron demoledoras, nos parecen hoy ingenuas e inofensivas. Tuvo una falta de vista total para la religión y el cristianismo, y su hostilidad es el punto en que se revela más claramente la inconsistencia de su pensamiento. No es solo que ataque al cristianismo, sino que lo hace con una superficialidad absoluta, desde una posición anticlerical, sin conciencia siquiera de la verdadera cuestión.

La aportación más interesante y profunda de Voltaire es su obra histórica. Escribió un libro sobre la gran época anterior titulado *Le siècle de Louis XIV*. Pero su principal obra historiográfica es el *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Aquí aparece por primera vez una idea nueva de la historia. Ya no es crónica, relato de hechos o sucesos, simplemente, sino que su objeto son las *costumbres* y el *espíritu* de las *naciones*. Aparecen,

pues, los pueblos como unidades históricas con un espíritu y unas costumbres; la idea alemana del *Volksgeist*, del «espíritu nacional», es, como ha mostrado Ortega, la simple traducción del *esprit des nations*. Voltaire encuentra un nuevo objeto de la historia, y esta da en sus manos el primer paso para convertirse en auténtica ciencia, aunque no logra superar el naturalismo.

MONTESQUIEU.—El barón de Montesquieu (1689-1755) significó una aportación distinta al pensamiento de la Ilustración. Es también un ingenioso escritor, sobre todo en sus *Lettres persanes*, donde hace una crítica llena de gracia y de ironía de la sociedad francesa de su tiempo. Pero, sobre todo, es escritor político e histórico. Su obra capital es *L'esprit des lois*. Su tesis es que las leyes de cada país son un reflejo del pueblo que las tiene; el naturalismo de la época hace que Montesquieu subraye especialmente la influencia del clima. Montesquieu conoce tres formas de constitución, que se repiten en la historia; en primer lugar, el despotismo, en que no cabe más que la obediencia temerosa, y luego, dos formas de Estado, en las que descubre un *motor* de la historia, distinto para cada una de ellas. En la monarquía, el motor principal es el *honor;* en la república, la *virtud*. Cuando estos faltan en su régimen respectivo, la nación no marcha como debe. Montesquieu, mediante esta teoría, da un complemento decisivo a la idea de la historia en Voltaire: un elemento dinámico que explica el acontecer histórico. (Cf. Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida.)*

B) ROUSSEAU

Rousseau, a pesar de sus conexiones con los enciclopedistas, tiene un lugar aparte en la historia del pensamiento. Nació Jean-Jacques Rousseau en Ginebra, en 1712. Era hijo de un relojero protestante y tuvo una infancia de precoz excitación imaginativa. Después su vida fue errante y azarosa, con frecuentes indicios de anormalidad. Sus *Confessions*, un libro en que exhibe, románticamente, su intimidad, son el mejor relato de ella. Alcanzó un premio ofrecido por la Academia de Dijon con su *Discours sur les sciences et les arts*, en el que negaba que estas hubiesen contribuido a la depuración de las costumbres. Este estudio lo hizo famoso. Rousseau considera que el hombre es naturalmente bueno, y que es la civilización quien lo echa a perder. Su imperativo es la *vuelta a la naturaleza*. Este es el famoso *naturalismo* de Rousseau, fundado en ideas religiosas, que arrancan de su calvinismo originario. Rousseau prescinde del pecado original y afirma la bondad natural del hombre, a la que debe volver. Estas

ideas inspiran otro trabajo suyo, el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,* y las aplica a la pedagogía en su famoso libro *Emile.* Rousseau representa una fuerte reacción sentimental contra la sequedad fría y racionalista de la Enciclopedia, y escribe una novela apasionada y lacrimosa, que tuvo un éxito inmenso: la *Julie, ou la Nouvelle Héloïse.* Con este naturalismo se enlaza la idea de la religión. Rousseau se convirtió al catolicismo, luego nuevamente al calvinismo y terminó en una posición deísta; la religión de Rousseau es sentimental; encuentra a Dios en la Naturaleza, ante la que experimenta profunda admiración.

Pero las consecuencias más graves las ha tenido la filosofía social de Rousseau. Su obra acerca de este tema es el *Contrato social.* Los hombres, desde el estado de naturaleza, hacen un *contrato tácito,* que es el origen de la sociedad y del Estado. Estos se fundan, pues, para Rousseau, en un acuerdo voluntario; el individuo es anterior a la sociedad. Lo que determina el Estado es la voluntad; pero Rousseau distingue, aparte de la voluntad individual, dos voluntades colectivas: la *volonté générale* y la *volonté de tous.* Esta es la suma de las voluntades individuales, y casi nunca es unánime; la que importa políticamente es la *volonté générale,* la voluntad de la mayoría, *que es la voluntad del Estado.* Esto es lo importante. La voluntad mayoritaria, por serlo, es la voluntad de la comunidad como tal; es decir, también de los discrepantes, no como individuos, sino como miembros del Estado. Este es el principio de la democracia y del sufragio universal. Lo importante aquí es, por una parte, el respeto a las minorías, que tienen derecho a hacer valer su voluntad; pero, a su vez, la aceptación de la voluntad general por las minorías, como expresión de la voluntad de la comunidad política. Las consecuencias de estas ideas han sido profundas. Rousseau murió en 1778, antes de iniciarse la Revolución francesa; pero sus ideas contribuyeron esencialmente a moverla y han influido largamente en la historia política europea.

2. *La «Aufklärung» en Alemania*

A la Ilustración francesa corresponde en Alemania un movimiento semejante, pero no idéntico, que se llama también ilustración o iluminación: *Aufklärung.* Consiste también en la popularización de la filosofía, en especial la de Leibniz, e igualmente de la inglesa. Pero en Alemania ese espíritu ilustrado es menos revolucionario y menos enemigo de la religión; la Reforma había realizado ya la transformación del contenido religioso alemán,

y la *Aufklärung* no se encuentra con la larga tradición católica, como en Francia. Por lo demás, domina en Alemania el mismo espíritu racionalista y científico, y la corte prusiana de Federico el Grande, con la Academia de Ciencias de Berlín, es un gran centro de la ideología de la Ilustración.

WOLFF.—El popularizador de la filosofía leibniziana fue Christian Wolff (1679-1754), profesor de Halle, expulsado después de esta Universidad, de la que pasó a la de Marburgo, para ser repuesto luego en Halle con grandes honores por Federico. Wolff, pensador de escasa originalidad, escribió muchas obras en latín y más aún en alemán, cuyo título general es con frecuencia *Pensamientos racionales sobre...* Wolff fue el introductor del alemán en las Universidades y en la producción filosófica. Su pensamiento consiste en la vulgarización y difusión de la filosofía de Leibniz, especialmente en sus partes menos profundas. Siguiendo los antecedentes de Clauberg y Leclerc, a finales del siglo XVII, introdujo la división de la metafísica en ontología o metafísica general, teología racional, psicología racional y cosmología racional (es decir, ontologías de Dios, el hombre y el mundo). La filosofía aprendida usualmente en Alemania en el siglo XVIII es la de Wolff; aquella frente a la que tendrá que tomar posición más inmediatamente Kant en su *Crítica de la razón pura*.

LA ESTÉTICA.—Una disciplina filosófica que se constituye independientemente en la Ilustración alemana es la estética, la ciencia de la belleza, que se cultiva de un modo autónomo por vez primera. El fundador de la estética fue un discípulo de Wolff, Alexander Baumgarten (1714-1762), que publicó en 1750 su *Aesthetica*. También se relaciona con estos problemas la actividad histórica de Winckelmann, contemporáneo de Baumgarten, que publicó su famosa *Historia del arte de la Antigüedad*, de tanta importancia para el estudio del arte y la cultura de Grecia.

LESSING.—El escritor que representa más claramente el espíritu de la *Aufklärung* es Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Fue un gran literato, poeta, autor dramático, ensayista. Sintió una honda preocupación por cuestiones filosóficas, especialmente por el sentido de la historia y de la busca del saber. De Lessing es la famosa frase de que si Dios le mostrase en una mano la verdad y en la otra el camino para buscarla, escogería el camino. Su estudio sobre el Laocoonte es otro paso importante en la comprensión del arte griego. El racionalismo de Lessing —con tendencias spinozistas— es tolerante, no agresivo como el de Voltarire, y no tiene la hostilidad de este a la religión cristiana.

LA TRANSICIÓN HACIA EL IDEALISMO ALEMÁN.—Las corrientes religiosas alemanas del siglo XVIII —concretamente el pietismo fundado por Spener y Franke— y el interés por la historia, llevan

a la Ilustración alemana hacia otros caminos. Se vuelve a dar un alto valor al sentimiento —fenómeno que aparece en Francia con Rousseau—; se trata de encontrar el sentido de las grandes etapas históricas; se vuelve a la admiración por la Edad Media y por lo alemán, como reacción contra la *Aufklärung*, de un frío racionalismo. Aparece el movimiento llamado *Sturm und Drang*. Herder es tal vez el puente entre las dos tendencias. Después aparecerán una serie de escritores que preparan o acompañan al idealismo alemán, la gran etapa que va de Kant a Hegel.

3. *La doctrina de la historia en Vico*

Al trazar un cuadro del panorama intelectual del siglo XVIII no debe omitirse la figura, un tanto inconexa, del filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744). Aunque en rigor su pensamiento no encaja exactamente dentro de las formas y supuestos de la Ilustración, su posición histórica está determinada por condiciones afines y sus relaciones con los iniciadores de aquel movimiento intelectual son frecuentes.

Vico nació en la época en que Nápoles era un virreinato español. Era jurista y filósofo; fue el primero que puso en duda la existencia de Homero —antes se había disputado solo sobre el lugar de su nacimiento—; para Vico, en cambio, Homero, Zoroastro o Hércules no son personas, sino épocas o ciclos culturales personificados. Después de publicar diversas obras latinas *(De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda, De uno universi juris principio et fine uno, De constantia jurisprudentis)*, Vico escribió la famosa *Scienza nuova* (el título completo es *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni)*, cuya primera edición es de 1730, y la definitiva (llamada *Scienza nuova seconda)*, de 1744.

La obra de Vico —de gran complicación y estructura confusa— considera como protagonista de la historia universal a una serie de *naciones*. Vico establece una serie de axiomas previos *(degnità)* y señala que, mientras la filosofía considera al hombre como debe ser, la legislación lo considera como es. Esta toma los vicios del hombre y los aprovecha, transformándolos: de la ferocidad deriva la milicia; de la avaricia, el comercio; de la ambición, la vida de la corte. Estamos a mitad de camino entre la idea de naturaleza y la de historia. Las costumbres humanas tienen una cierta naturaleza, una estructura que se manifiesta en la lengua —por eso llama a la historia *filología*— y especialmente en los proverbios.

La evolución histórica de las naciones, que son los sujetos de

la historia, acontece según un ritmo alterno de cursos y recursos *(corsi e ricorsi)*. El curso consta de tres fases: *a*) La primera se caracteriza por un predominio de la *fantasía* sobre el razonamiento; es *creadora*. Vico la llama *divina*, porque crea dioses. Los hombres son fieros, pero reverencian a los que han creado; es la época de la *teocracia*. b) La edad *heroica:* se cree en héroes o semidioses de origen divino; la forma de gobierno es la *aristocracia*. *c*) La edad *humana:* gente benigna, inteligente, modesta y razonable; la forma de gobierno es la igualdad, que se traduce en la *monarquía*. Los hombres de la primera de estas edades son religiosos y piadosos; los de la segunda, puntillosos y coléricos; los de la tercera, oficiosos, enseñados por los deberes civiles. A estas tres etapas corresponden tres lenguas: una para los actos mudos y religiosos (lengua mental); otra para las armas (lengua de voces de mando); una tercera para hablar (lengua para entenderse). Estas ideas de Vico esbozan una teoría de las funciones del lenguaje.

Cuando un pueblo ha recorrido los tres estadios, empieza otra vez el ciclo: esto es el *ricorso*. No es una decadencia, sino una rebarbarización. Estas ideas resuenan en la teoría comtiana de los tres estados; pero en esta el estado positivo es el *definitivo*, a diferencia de lo que sucede con la edad humana en el esquema de Vico.

4. *Los ilustrados españoles*

En España, la Ilustración tuvo caracteres propios: su principal rasgo fue la reincorporación de España al nivel de la época y a la ciencia y a la filosofía que se estaban haciendo desde el siglo XVII: la *europeización* (en lucha con el atractivo del popularismo castizo). Los ilustrados españoles no fueron irreligiosos, sino hombres deseosos de superar los abusos de la Iglesia o la falta de libertad, permaneciendo fieles a su fe. Partidarios de las reformas políticas y sociales, pero no revolucionarios; en su gran mayoría, desolados ante las violencias y falta de libertad durante la Revolución francesa. El reinado de Fernando VI (1746-1759) y el de Carlos III (1759-1788) sobre todo, representan una inteligente transformación de la sociedad española, comprometida durante el reinado de Carlos IV, en que se inicia una fuerte reacción, definitivamente destruida por la invasión napoleónica y las luchas políticas, y por el absolutismo de Fernando VII (1814-1833).

La Ilustración española es más receptiva que creadora, y filosóficamente muy modesta; solo significó la incorporación del pensamiento moderno, en un momento en que la Escolástica

había alcanzado su mayor decadencia. Las figuras principales son el benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), gallego, profesor en Oviedo, autor del *Teatro crítico universal* (8 vols.) y las *Cartas eruditas y curiosas* (5 vols.), gran ensayista de enorme difusión, comprensivo y tolerante, interesado en el desarraigo de las creencias erróneas y las supersticiones; su amigo y colaborador el P. Martín Sarmiento (1695-1771); el filósofo y médico Andrés Piquer (1711-1772), autor de una *Lógica moderna* y *Filosofía moral para la juventud española;* el doctor Martín Martínez *(Filosofía escéptica);* Antonio Xavier Pérez y López *(Principios del orden esencial de la naturaleza);* los jesuitas Juan Andrés *(Origen, progreso y estado actual de toda la literatura,* 10 vols., que representa admirablemente el nivel de la época), Esteban de Arteaga *(La belleza ideal)* y Lorenzo Hervás y Panduro *(Historia de la vida del hombre, Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas);* la gran figura del siglo es Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), autor de innumerables estudios y monografías, cuya mentalidad se muestra mejor que en parte alguna en sus *Diarios* [1].

[1] Véanse mis libros *Los Españoles* (1962) y *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963).

III. LA FORMACIÓN DE LA ÉPOCA MODERNA

1. *La filosofía y la historia*

Lo que primero se piensa en la filosofía acaba por tener consecuencias históricas. Se van generalizando las ideas, hasta convertirse poco a poco en una fuerza actuante, incluso en las multitudes. Esto ha ocurrido siempre; pero más que nunca en la época de que aquí se trata. Todo el siglo XVIII, todo lo que llamamos la Ilustración, ha sido este proceso de adquirir influjo y existencia social las ideas pensadas en los siglos anteriores. Y esto no es casualidad. Todos los tiempos viven, en cierta medida, de ideas; pero no es forzoso que estas ideas se muestren como tales, como teorías; precisamente suelen encontrar su fuerza en ocultarse bajo otras formas; por ejemplo, formas tradicionales. En el siglo XVIII, en cambio, importan las ideas justamente por ser ideas: se trata de vivir según esas ideas, según la *raison*. Por esto no tienen que revestirse de otra apariencia, y adquieren su máxima eficacia.

Con las ideas metafísicas que he intentado precisar en los capítulos anteriores —y con algunas ideas religiosas y teológicas emparentadas con aquellas— no ocurre cosa distinta. Van trascendiendo a círculos cada vez más extensos, y sobre ellos ejercen su influjo. Poco a poco, la vida y las ciencias se van informando por esos resultados a que la filosofía ha llegado antes. Así se va transformando el aspecto del mundo. Las raíces son anteriores y quedan ocultas; lo que se manifiesta es la alteración total de la superficie. Pero esta variación solo acaba de comprenderse bien en su unidad si se conocen los movimientos subterráneos que están actuando. Tenemos que ver cómo esta época europea está condicionada por la filosofía, y al mismo tiempo cómo a partir de ella la filosofía queda situada históricamente y determinada por su propia situación.

2. *El Estado racionalista*

La época posterior al Renacimiento se constituye por el descubrimiento de la razón matemática —el racionalismo—. Durante el siglo XVI y el XVII se construyen los grandes sistemas racionalistas en la física y en la filosofía: Galileo, Newton, Descartes, Spinoza, Leibniz. Este racionalismo tiene claras consecuencias históricas.

EL ABSOLUTISMO.—En los comienzos mismos del Estado moderno, del Estado absoluto, se empieza a hablar de razón, de la razón de Estado: la *ragione di Stato* de Maquiavelo. Tenemos, pues, un Estado con una personalidad, y este Estado tiene sus razones; obra, por tanto, como una mente. Esto es una personificación racionalista del Estado, que aparece a la vez que las nacionalidades modernas.

Descartes habla incidentalmente de política; dice que las cosas están mejor hechas cuando se hacen según la razón y por uno solo, no por varios. Esto es la justificación racional de la monarquía absoluta, y de ese mismo principio va a salir también, más tarde, el espíritu revolucionario. Los Estados que se constituyen en el Renacimiento se convierten en fuertes unidades de poder absoluto.

LA DIPLOMACIA.—En este momento aparece de un modo claro la diplomacia, en un sentido nuevo. No es más que la sustitución de la relación directa de unos Estados con otros por una relación personal abstracta; esta diplomacia se consigue por la unidad que han alcanzado las naciones; antes no la había habido más que en los Estados italianos medievales, que han sido justamente lo más parecido a una nación en sentido moderno; tal vez por esto no logró Italia hacer un Estado unitario. Gracias a esa diplomacia, consecuencia de la unidad, esa unidad se acentúa. Empieza a existir Francia como tal Francia para los franceses y para los que no lo son, al verla representada y personalizada, relacionándose con otras naciones. Basta ver la diferente conciencia de españolidad de un súbdito de los Reyes Católicos y de un súbdito de Felipe II, por ejemplo. Fernando de Aragón, muerta Isabel, puede todavía «volverse a sus Estados»; en tiempo de Felipe ya no sería esto posible. La nación está personificada en el rey absoluto; las relaciones entre las naciones se resumen y personifican en la conversación de unos cuantos hombres. Empiezan a contar los Estados en la mente de cada individuo.

3. *La Reforma*

La Reforma tiene una dimensión estrictamente religiosa, cuya génesis sería fácil perseguir a través de la Edad Media, hasta llegar a Lutero. Pero no vamos a considerar este aspecto, sino el vital e histórico, la situación espiritual que la hizo posible y la nueva situación que determinó.

EL LIBRE EXAMEN.—Lo más importante de la Reforma es el libre examen. Supone que, lejos de haber una autoridad de la Iglesia que interprete los textos sagrados, ha de ser cada individuo el que los interprete. Esto es racionalismo puro; se está presintiendo aquí aquello de Descartes: «el buen sentido es la cosa del mundo que está mejor repartida». Pero Lutero es el hombre menos racionalista del mundo, enemigo de la razón y de la filosofía. ¿Qué significa esto? Es una prueba más de que el hombre que nace en una época está dentro de las creencias de ella, a pesar de sus ideas particulares, y actúan en él mucho más los supuestos vigentes del tiempo (Ortega).

Consecuencia necesaria de este espíritu de libre examen es la destrucción de la Iglesia. Puesto que se dice «el hombre y Dios solos», la Iglesia es una ingerencia que se interpone entre el hombre y Dios. La Iglesia ha mirado siempre con suma cautela las posiciones místicas porque bordean este peligro. Es conocida la tremenda frase de un místico católico: «Dios y yo, y no más mundo». Se queda el hombre solo con Dios. Se produce el fraccionamiento del protestantismo; pertenece a la esencia del protestantismo la pluralidad. Vamos a ver dos tipos de Iglesia reformada —la Iglesia «nacional», por ejemplo la anglicana, y la Confesión de Augsburgo—, para ver cómo llevan en sí el germen de su propia disolución.

La Iglesia nacional se forma en torno a la persona del rey. El rey de Inglaterra, o un príncipe alemán, es la cabeza de la Iglesia, y esta es nacional, política. Se produce una radical vinculación entre religión y política, entre Iglesia y Estado. El Estado se convierte en Estado religioso, de un modo bien distinto del medieval; en la Edad Media, el Estado supone y acepta los principios religiosos; ahora ocurre más bien lo contrario, es la religión la que está afectada por el principio nacional; se llega a la norma *cujus regio, ejus religio;* en los países católicos penetra también este espíritu en cierta medida, y se habla en unos y en otros de la «alianza del trono y el altar», olvidando el clarísimo texto evangélico: *Mi reino no es de este mundo.* Las diversas inquisiciones modernas —tan distintas de la medieval— son en

suma instrumentos estatales más que organismos religiosos. Esta estatificación de la Iglesia la lleva a la pérdida de su contenido religioso y a su absorción por los intereses temporales. Nuestra época asiste no a la desaparición del protestantismo, pero sí a frecuentes quebrantos de las «iglesias nacionales».

La Confesión de Augsburgo, por ejemplo, supone, en cambio, un *acuerdo* sobre materias de fe. Se pertenece a ella por estar conforme con su contenido dogmático. Es una asociación de los individuos aislados, que *constituyen* una Iglesia, que no *están en ella* como en el catolicismo; la distinción es bien clara. Pero esta comunidad fundada en la opinión concordante, está sujeta a variación. La opinión, regida por el libre examen, evoluciona en muchos sentidos y se divide; a la Confesión única siguen varias sectas, estas se atomizan más aún, y así llegamos al credo individual. El llamado «protestantismo liberal» ha consistido en la supresión de casi todo el contenido dogmático, hasta el punto de que el nombre de cristianismo es en él casi un simple residuo injustificado.

El problema de la Reforma.—En los países católicos se produce la Contrarreforma, es decir, una Reforma a la inversa. Se produce así una escisión entre los países protestantes y los católicos, y esta Europa que se nos había dado como una unidad aparece desgarrada en dos. Frente a estas dos mitades en que Europa se nos ha dividido, podemos pensar: Que la unidad la mantiene el catolicismo, y la Reforma es puro error pasajero. O que el destino de Europa es el protestantismo, y las naciones católicas son rezagadas. (A esta solución apuntan Hegel y Guizot, y es Francia la que impide a los dos esta interpretación histórica.) O podemos pensar en la subsistencia de ambos, y que la unidad de Europa es una unidad dialéctica, una unidad dinámica, tensa, de esas dos mitades. Obsérvese que esto no roza la cuestión de la verdad integral del catolicismo; el hecho con que la mente cristiana se encuentra es el de que Dios *ha permitido la Reforma,* como ha permitido, por otra parte, la convivencia de una pluralidad de religiones. No se puede prescindir del hecho de la Reforma, como no lo ha hecho la Iglesia; repárese en que la Iglesia católica no toma la misma posición frente al Cisma de Oriente y frente al movimiento protestante; en el primer caso pierde la obediencia de todos los países orientales y queda inalterada; en el segundo, *hace una Contrarreforma:* la sustantividad de esta exige la de la Reforma —no simple cisma— que la provoca.

Pero esta posición nos plantea un nuevo problema: ¿de qué tipo es esta interacción entre el mundo católico y el protestante?, ¿de qué tipo es la unidad que los constituye?, y por último:

¿cuál ha de ser la síntesis que resuelva esta antinomia? Podríamos pensar —y esta idea, grata a una mente católica, no se ve desmentida por los indicios de la época— que esa síntesis sea la reabsorción final en el catolicismo, después de agotado el camino erróneo, hasta llegar a sus consecuencias últimas. Tal vez el protestantismo se refute históricamente a sí mismo y se encuentre superado en la verdad. Y esta unidad restaurada de la Iglesia católica no sería igual, en modo alguno, a la anterior de la Reforma, como si esta no hubiera existido, sino que quedaría conservada en esta forma concreta de su superación.

4. *La sociedad moderna*

Hemos visto el papel de dos elementos capitales de la Edad Moderna: el racionalismo y la Reforma. Hemos de ver ahora cómo influyen en la estructura social de la época; cómo, en virtud de la filosofía y la teología, la vida moderna entera, desde lo intelectual hasta lo social y político, adquiere un aire nuevo, que culmina, en el siglo XVII, con los dos grandes hechos de la Ilustración y la Revolución francesa.

A) La vida intelectual

El tipo del intelectual.—¿Qué tipos intelectuales producen estos siglos? ¿Qué es un hombre intelectual en esta época, y qué entiende por su labor? ¿En qué consiste ser intelectual en el siglo XVII, a diferencia de serlo en la Edad Media, en el Renacimiento o en el siglo XVIII?

En la Edad Media es el clérigo, especialmente el fraile, el verdadero intelectual. El trabajo de la Escolástica, con su sentido de *escuela*, de colaboración, es común dentro de la Orden o de la Universidad. El filósofo entonces es hombre de monasterio, de comunidad, o más bien *maestro*. Es el hombre escolar —*scholasticus*— que coopera dentro de la gran obra colectiva.

En el Renacimiento, el intelectual es un *humanista*. Es un hombre de mundo, seglar, que cultiva su persona, principalmente en las dimensiones del arte y la literatura, impregnadas de esencias clásicas. Tenía un aire matinal en su nuevo ademán de asomarse a la naturaleza y al mundo. Es el tipo de Bembo —a pesar de su capelo—, de Tomás Moro, de Erasmo, de Budé o Vives.

Tomemos ahora un tipo de intelectual distinto: Galileo, Descartes, Spinoza. El intelectual de esta época es el hombre del

método (Ortega). No hace más que buscar métodos, abrir caminos nuevos que permitan llegar a las cosas, a cosas nuevas, a nuevas regiones. Es el hombre que, con un imperativo esencial de racionalidad, va constituyendo su ciencia. El hombre del siglo XVII tiene una conciencia efectiva y precisa de modernidad. El renacentista era el hombre que tenía síntomas, indicios de modernidad, que iba encontrando cosas viejas, que de puro viejas parecían ya nuevas. Si se viese con detalle el Renacimiento, se comprobaría que era en buena parte negativo. Las cosas que va a hacer la Edad Moderna están más ancladas en la Edad Media —Ockam, Eckehart, la escuela de París— que en el Renacimiento. Este es brillante, pero de poca solidez. Los renacentistas se vuelven contra la Edad Media —Vives, Ramus—, y esto va a perdurar: un siglo después, cuando se está viviendo de raíces medievales, se sigue considerando la Edad Media y la Escolástica como un puro error. El primer hombre que va a tener sentido histórico y ver junto al valor de la nueva ciencia el valor de la Escolástica será Leibniz.

EL TEMA DE LA NATURALEZA.—La Reforma había escindido a Europa en dos mitades, y no una reformada y otra no, sino las dos reformadas, aunque en sentido distinto. Hay una excepción, Francia, que no es Reforma ni tal vez Contrarreforma. Francia combate a los calvinistas, e incluso hace la de San Bartolomé; pero hace también una política contraria a los Austrias, y la desglosa de la religión en la Guerra de los Treinta Años; promulga el Edito de Nantes y produce la Iglesia galicana, católica, sometida al Papa religiosamente, pero matizada desde el punto de vista nacional. Acaso por eso Leibniz, al intentar la unión de las Iglesias, no se dirige a los jerarcas de la Iglesia española, salvo al obispo Rojas Spínola, ni directamente a Roma, sino sobre todo a Bossuet, el portavoz de la Iglesia galicana.

Entre la Europa de la Contrarreforma y el resto de ella encontramos una diferencia muy grave: los países contrarreformados no hacen apenas ciencia natural, salvo la excepción de los físicos italianos, con Galileo, que entra en conflicto con las autoridades eclesiásticas. Los países de la Contrarreforma hacen otra cosa importante: el *jus naturae.* Frente a la física se va a hacer el derecho natural, una ciencia humana jurídica. Pero hay comunidad por debajo de las diferencias: es un derecho *natural,* reaparece aquí el tema de la naturaleza. Este derecho, en manos de los teólogos españoles, se va a fundar aún en Dios; pero en manos de los holandeses y de los ingleses —Hugo Grocio, Shaftesbury, Hutcheson— se convierte en un derecho estrictamente natural, un derecho de la naturaleza humana. Se hablará de reli-

gión natural o deísmo, de un Dios natural. Es todo un movimiento naturalista, que culmina en Rousseau.

La Contrarreforma ha corrido una suerte extraña: ha quedado cerrada intelectualmente en sí misma, aislada, sin ponerse en contacto con la nueva filosofía y la nueva ciencia. Descartes y Leibniz conocían a los teólogos españoles; pero estos no entran en relación con los filósofos modernos, se agotan en sí mismos. Quedan fuera de la nueva comunidad intelectual europea, y esto hace que el espléndido florecimiento español se extinga pronto y no tenga fecundas consecuencias *directas*. Porque es menester advertir que la obra de los pensadores españoles, de Vitoria a Suárez, no ha sido estéril; pero su eficacia no se ha mostrado sino muy lejos de su aparente *continuación*.

LA UNIDAD INTELECTUAL DE EUROPA.—En el siglo XVII hay una comunidad espiritual en Europa, dirigida por la filosofía y la ciencia natural, y aun la teología. Un elemento de ella ha desaparecido hoy, pero posiblemente volverá a surgir con estas generaciones, después de estos años de crisis: los intelectuales, en el siglo XVII, se escribían largas cartas. En las obras de Galileo, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, de Arnauld, de Clarke, de todos los hombres representativos de la época, una parte considerable está formada por su correspondencia científica. Esto significa que unos están atentos a la labor de los otros y además se corrigen, se hacen objeciones que dan una precisión enorme a las obras de este tiempo. Es la época en que se publican esos brevísimos folletos que transforman la filosofía con cincuenta claras páginas, y se llaman *Discours de la méthode, Discours de métaphysique, Monadologie*.

B) LA TRANFORMACIÓN SOCIAL

LAS NUEVAS CLASES.—La profesión intelectual no existía aún como tal en el siglo XVII. Descartes, muy a pesar de su familia, no escoge profesión —las armas, la justicia o la Iglesia: *gens de robe et gens d'épée*— y se encierra a trabajar y estudiar. Es un hombre independiente y de buena posición, un *homme de bonne compagnie,* y se dedica a la actividad intelectual sin ser clérigo ni profesor. A lo largo del siglo XVII se va generalizando este tipo que ha inaugurado Descartes.

Por un lado, va abriéndose paso el intelectual, y por otro, la nobleza va haciéndose palatina. Todavía a fines del XVIII no se ha consolidado del todo la clase intelectual. Stendhal cita la frase de un noble a propósito de Rousseau: *Cela veut raisonner de tout et n'a pas quarante-mille livres de rente.* Pero al mismo

tiempo se está formando una burguesía, que va a estar teñida de intelectualismo, porque una capa superior de ella la forman los hombres de ciencia.

Los vestigios del feudalismo acaban, y termina la independencia de la nobleza. Los últimos actos residuales del feudalismo son la Fronda en la Francia de Mazarino, y en España el alzamiento de Andalucía con el duque de Medina Sidonia, en tiempos de Felipe IV. La nobleza tiene que vincularse a las otras dos fuerzas: el tercer estado y la monarquía. Se hace palatina, por una parte, y por otra se pone en contacto con la burguesía. Se apoya en las dos, y queda en situación muy difícil después de la Revolución francesa. En cambio, se está constituyendo poco a poco una fuerte burguesía.

La monarquía ha llegado a su plenitud absoluta —regalismo— y ha logrado una organización completa del Estado. Este empieza a ser una máquina perfecta. Automáticamente, una serie de cosas que parecían particulares y privadas van pasando al Estado. Cada vez presta más servicios, se hace cargo de más problemas, se hace sentir también más pesadamente. Es lo que se llama intervencionismo del Estado; un proceso que va aumentando incesantemente y en el que nos encontramos de lleno hoy.

NATURALEZA Y GRACIA.—Hemos visto cómo el pensamiento reformista y el racionalismo desembocan en un interés por la naturaleza, aparte de Dios. En la Edad Media se contraponían los dos conceptos naturaleza y gracia, y en el Renacimiento el hombre se lanza tras la naturaleza, apartado de la gracia y olvidando el viejo principio cristiano: *gratia naturam non tollit, sed perficit;* el siglo XIX habrá olvidado tan completamente que la gracia fue la compañera de la naturaleza, que en él a *natura* se opone solo *cultura,* y esto transforma concretamente la idea de la naturaleza. Hoy se habla más bien de *espíritu* —una palabra llena de sentido, pero también de equívocos—, y desde otro punto de vista, de *historia.*

Con el Renacimiento triunfa el modo de pensar *natural.* El *mundo* deja de ser cristiano, aunque lo sean los individuos, cosa muy distinta. El hombre queda como un mero ente natural. Por otra parte, el protestantismo había empezado con una concepción completamente pesimista del hombre: considera que está caído, que su naturaleza está esencialmente corrompida por el pecado original, y la justificación solo puede realizarse *por la fe,* por la aplicación de los méritos de Cristo; las obras son inoperantes: el hombre es impotente para hacer méritos para salvarse. Frente a esto, la Contrarreforma, en Trento, proclamará como lema *la fe y las obras.*

En el Renacimiento el hombre va perdiendo a Dios como

consecuencia de su irracionalidad. Para el protestante, sus obras no tienen que ver con la gracia, y quedan como meras obras naturales, que dominan el mundo mediante la física; así el hombre se va apartando de Dios y de la gracia. Consecuencia: al quedarse el hombre solo en el mundo, con el que hace grandes cosas, y desentenderse del problema de la gracia, *ya no se considera malo.* El pesimismo se fundaba en el punto de vista de la gracia, pero como *ente natural,* en pleno éxito de la razón física, ¿por qué? El pesimismo protestante, al quedar en la mera naturaleza, se convierte en el optimismo rousseauniano. El hombre se olvida del pecado original y se siente *naturalmente bueno.*

La Revolución francesa.—¿Qué consecuencias va a tener esta situación en el siglo XVIII? El siglo XVIII es la época de aprovechamiento del XVII; hay épocas de tensión, creadoras, y otras de utilización de lo anterior, sin grandes problemas originales, sino solo de aplicación y generalización de lo ya descubierto. Todas las cosas se rebajan en un grado. Así, del intelectual del siglo XVII se pasa al enciclopedista, que tiene afinidades esenciales con el periodismo, pero aún conserva ciencia viva, si bien por lo general ya elaborada. Estos hombres difunden el pensamiento del XVII, del cual vive la centuria siguiente. Para vivir de una idea es menester que haya pasado tiempo, que las masas la hayan recibido, no como una convicción individual, sino como una creencia en que se está; y esto es lento; como indica Ortega, el *tempo* de la vida colectiva es mucho más pausado que el de la individual. Así, en el siglo XVIII las damas de Versalles hablan de los temas que en el XVII era privativos de los más agudos pensadores: la física de Newton y los torbellinos de monsieur Descartes, hechos accesibles a la corte por Voltaire.

Todo esto va a llevar a la Revolución francesa. El Renacimiento nos trajo dos cosas: el racionalismo y la Reforma; estos tienen dos consecuencias: el naturalismo y el optimismo. Vimos cómo el racionalismo produce muy directamente la monarquía absoluta; pero esta es una fase de transición desde la Edad Media. La época medieval había creado un espíritu militar: la caballería; y el monarca es un imperante fuertemente militarizado. A lo largo de todo el siglo XVII se entabla una lucha entre dos fuerzas: la militar y la intelectual. La idea del mando militar se va haciendo civil, se va intelectualizando. Y como la razón es esencialmente *una* y la misma, y lo que dispone es lo que *debe ser,* por tanto, *para siempre,* se produce un estado de espíritu *revolucionario.*

Los hombres *racionales* y *naturalmente buenos* se encuentran con una sociedad hecha históricamente, poco a poco, de un modo imperfecto, fundada en una idea de la monarquía que ya no está

viva, y en una tradición religiosa que ha perdido vigencia social. Estos hombres se deciden a derribarlo todo para hacerlo mejor, racionalmente, perfectamente, de una vez para siempre y para todos: «derechos del hombre y del ciudadano», así, sin más concesiones a la historia. Estamos en la Revolución francesa. El mundo se va a organizar de un modo definitivo, geométricamente. Es la *raison* la que va a mandar desde ahora.

5. *La pérdida de Dios*

No quiero decir que la evolución del problema de Dios, que he estudiado con detalle en páginas anteriores, sea la única causa intelectual de toda la variación de Europa en este tiempo. Esto sería una exageración; pero sí es cierto que todo un importantísimo grupo de esas variaciones consiste en el paso de una situación fundada en el cristianismo, con la idea de Dios a la base de todas las ciencias, con un derecho divino y una moral religiosa, fundada en los dogmas y la teología, a otra situación totalmente distinta, donde Dios queda sustituido por la razón humana y la naturaleza.

Y hay un factor que acelera el triunfo y la difusión de esas ideas, que prescinden de Dios y lo van desalojando de las ciencias y de los principios. Es la primacía que en la modernidad se concede a lo negativo. En los siglos modernos, en efecto, se parte del supuesto de que es menester justificar lo positivo, y que lo negativo tiene, por lo pronto, validez. Así hay que esforzarse por demostrar la libertad frente al determinismo, la existencia del mundo exterior, la posibilidad del conocimiento. No me refiero a que no sea menester, efectivamente, probar esas cosas, sino a la tendencia, a la exactitud de que se parte. Hay unas palabras de Fontenelle especialmente expresivas: «El testimonio de los que creen una cosa establecida no tiene fuerza para apoyarla; pero el testimonio de los que no la creen tiene fuerza para destruirla. Pues los que creen pueden no estar instruidos de las razones para no creer, pero no es posible que los que no creen no estén instruidos de las razones para creer...»

Así, mediante esa primacía de lo negativo va adquiriendo vigencia la progresiva secularización de las creencias. Y esto nos explica que, así como antes no se dieron razones particulares en cada una para justificar el que tuviesen su fundamento en la Divinidad, tampoco ahora se dan pruebas suficientes para explicar la exclusión de Dios de las disciplinas intelectuales. Nuestro tiempo, con el imperativo de no partir de ninguna de

las dos actitudes, y de justificar las cosas, tendría que fallar sobre cuestión tan grave.

He intentado mostrar a qué *cielos desconocidos e impenetrables*, como dice Paul Hazard, se había relegado a Dios. Pero también vimos que, a pesar de todo, Dios permanecía seguro y firme en la filosofía del siglo XVII. ¿Cómo se olvida esta dimensión, para no atender más que a la otra, que nos aparta de la Divinidad?

Decía antes que Dios deja de ser el horizonte de la mente para convertirse en su suelo. En efecto, no es ya lo divino objeto de la consideración y de la ciencia, sino solo su supuesto. El hombre no va a Dios porque le interese, sino que lo que le importa es el mundo. Dios es solo la condición necesaria para reconquistarlo. Una vez seguro, Dios no importa ya. El hombre, de lo que menos se ocupa es del suelo; precisamente por ser firme y seguro, prescinde de él para atender a otras cosas; así el hombre moderno, olvidado de Dios, atiende a la naturaleza. En el paso de la Edad Media a la Edad Moderna vemos un ejemplo máximo de esta dinámica histórica que convierte a veces en supuesto, con papel tan distinto, lo que antes era horizonte para el hombre.

Pero, sobre todo, hay otra razón mucho más decisiva. El proceso a que hemos asistido brevemente no termina aquí. La metafísica de Descartes a Leibniz es solo una primera etapa suya. Hemos de ver cómo el idealismo alemán, en Kant, acaba de perder totalmente a Dios en la razón especulativa, al declarar imposible la prueba ontológica. Por tanto, se está en marcha desde Ockam hasta el *idealismo alemán en ese apartamiento de* Dios, que se pierde para la razón teórica. Hasta Leibniz se está solo a mitad del camino. Lo que es entonces ascendente, lo que tiene más pujanza, lo que se está haciendo, es alejar a Dios; el puente ontológico que nos une todavía con El es solo un resto que define una etapa. Es lo que confiere su unidad *fundamental* a los años de mudanzas que hemos considerado, para hacer que, a pesar de su extremada complejidad, constituyan una etapa efectiva de la historia.

EL IDEALISMO ALEMÁN

I. KANT

Hemos visto lo que ocurre en los siglos XVII y XVIII, a qué situación fundamental se llega después del racionalismo. Estas aclaraciones tenían un doble objeto: en primer término, eran un intento de explicar la realidad histórica de esos dos siglos; y en segundo lugar, se trataba de situar con cierta precisión el ambiente en que se van a mover Kant y los demás idealistas alemanes. Conviene subrayar dos momentos importantes del pensamiento de esos dos siglos: uno es la imagen física del mundo, que nos ha dado la física moderna, muy concretamente Newton; otro, la crítica subjetiva y psicologista que han hecho Locke, Berkeley y Hume, sobre todo este último. Con estos elementos a la vista se puede abordar una explicación del kantismo, que es una de las cosas más difíciles que se pueden hacer. Será menester hacer una primera exposición breve y sencilla del contenido de esta filosofía, para intentar después entrar en la significación del problema kantiano.

A) LA DOCTRINA KANTIANA

VIDA Y ESCRITOS DE KANT.—Immanuel Kant nació en Königsberg en 1724 y murió en la misma ciudad en 1804, después de haber pasado en ella toda su larga vida. Manuel Kant fue siempre un sedentario y no salió nunca de los límites de la Prusia oriental, y apenas de Königsberg. Era de familia modesta, hijo de un guarnicionero, criado en un ambiente de honrada artesanía y de profunda religiosidad pietista. Estudió en la Universidad de su ciudad natal, ejerció la enseñanza privada y luego participó en las tareas universitarias; pero solo en 1770 fue

nombrado profesor ordinario de Lógica y Metafísica. Hasta 1797 permaneció en su cátedra, que abandonó por su vejez y debilidad siete años antes de morir. Kant fue siempre de salud muy delicada, y a pesar de ello tuvo una vida de ochenta años de extraordinario esfuerzo. Era puntual, metódico, tranquilo y extremadamente bondadoso. Su vida entera fue una callada pasión por la verdad.

En su obra —y en su filosofía— se distinguen dos épocas: la que se llama el período *precrítico* —anterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura*— y la época *crítica* posterior. Las obras más importantes de la primera etapa son: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia natural universal y teoría del cielo), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios) (1763). En 1770 publica su disertación latina *De mundi sensibilis atque intelligibilis causa et principiis,* que marca la transición hacia la crítica. Después viene el gran silencio de diez años, al cabo del cual aparece la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura), en 1781. Luego, en 1783, publica *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia); en 1785, la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentación de la metafísica de las costumbres), y en 1788, la obra que completa su ética: la *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica). Por último, en 1790 publica la tercera crítica, la *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio). En un espacio de diez años se agrupan las obras más importantes de Kant. También tiene gran importancia *Die Metaphysik der Sitten* (1797), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la mera razón), la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* y las *Lecciones de Lógica,* que fueron editadas por Jäsche en 1800. La obra kantiana comprende además gran número de escritos más o menos breves, de extraordinario interés, y otros publicados después de su muerte (véase *Kants Opus postumum,* editado por Adickes y después por Buchenau), que son esenciales para la interpretación de su pensamiento.

1. *Idealismo trascendental*

Las fuentes de Kant.—El origen principal del kantismo está en la filosofía cartesiana y, como consecuencia, en el racionalismo, hasta Leibniz y Wolff. Por otra parte, dice Kant que la crí-

tica de Hume lo despertó de su sueño dogmático. (Ya veremos lo que quiere decir este adjetivo.) En Descartes, la *res cogitans* y la *res extensa* tienen algo común: el *ser*. Este ser fundado en Dios, como vimos, es el que hace que haya unidad entre las dos *res*, y que sea posible el conocimiento.

En Parménides, que es el comienzo de la metafísica, el ser es una cualidad *real* de las cosas, algo que está *en ellas*, como puede estar un color, aunque de un modo previo a toda posible cualidad. Las cosas de Parménides son, en definitiva, *reales*. En el idealismo el caso es distinto. El ser no es real, sino *trascendental*. Inmanente es lo que permanece en, *immanet, manet in*. Trascendente es lo que excede o trasciende de algo. Trascendental no es ni trascendente ni inmanente. La mesa tiene la cualidad de ser, pero todas sus demás cualidades también son; el ser las penetra y envuelve todas, y no se confunde con ninguna. Las cosas todas están en el ser, y por esto sirve de puente entre ellas. *Esto es el ser trascendental.*

El conocimiento trascendental.—Pero para Kant esto no basta. El conocimiento no se puede explicar solo por la interpretación del ser como trascendental; es menester hacer una teoría trascendental del conocimiento, y este conocimiento será el puente entre el yo y las cosas. En un esquema realista, el conocimiento es el conocimiento de las cosas, y las cosas son trascendentes a mí. En un esquema idealista, en que yo diga que no hay más que mis ideas (Berkeley), las cosas son algo inmanente, y mi conocimiento es de mis própias ideas. Pero si yo creo que mis ideas son *de las cosas*, la situación es muy distinta. No es que las cosas se me den como algo independiente de mí; las cosas se me dan *en mis ideas;* pero estas ideas no son solo mías, sino que son *ideas de las cosas*. Son cosas que me aparecen, fenómenos en su sentido literal.

Si el conocimiento fuera trascendente, conocería cosas externas. Si fuese inmanente, solo conocería ideas, lo que hay en mí. Pero es trascendental: conoce los fenómenos, es decir, las *cosas en mí* (subrayando los dos términos de esta expresión). Aquí surge la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí.

Las cosas *en sí* son inaccesibles; no puedo conocerlas, porque en cuanto las conozco ya están *en mí*, afectadas por mi subjetividad; las cosas en sí *(noúmenos)* no son espaciales ni temporales, y a mí no se me puede dar nada fuera del espacio y del tiempo. Las cosas tal como a mí se me manifiestan, como me aparecen, son los *fenómenos*.

Kant distingue dos elementos en el conocer: lo dado y lo

puesto. Hay algo que se me da (un caos de sensaciones) y algo que yo pongo (la espacio-temporalidad, las categorías), y de la unión de estos dos elementos surge la *cosa conocida* o *fenómeno*. El pensamiento, pues, al ordenar el caos de sensaciones, *hace las cosas;* por esto decía Kant que no era el pensamiento el que se adaptaba a las cosas, sino al revés, y que su filosofía significaba un «giro copernicano»; pero no es el pensamiento *solo* el que hace las cosas, sino que las hace con el material dado. La *cosa,* pues, distinta de la «cosa en sí» incognoscible, surge en el acto del conocimiento trascendental.

LA RAZÓN PURA.—Kant distingue tres modos de saber: la sensibilidad *(Sinnlichkeit)*, el entendimiento discursivo *(Verstand)* y la razón *(Vernunft)*. A la razón, Kant le añade el adjetivo *pura*. Razón pura es la que se mueve sobre principios *a priori,* independientemente de la experiencia. Puro quiere decir en Kant *a priori*. Pero no basta esto: la *razón pura* no es la razón de ningún hombre, ni siquiera la razón humana, sino la de un *ser racional,* simplemente. La razón pura equivale a *las condiciones racionales de un ser racional en general.*

Pero los títulos de Kant pueden inducir a error. Kant titula uno de sus libros *Crítica de la razón pura,* y el otro, *Crítica de la razón práctica*. Parece que *práctica* se opone a *pura;* no es así. La razón práctica es también pura, y se opone a la razón especulativa o teórica. La expresión completa sería, pues, razón pura *especulativa* (o *teórica)* y razón pura *práctica*. Pero como Kant estudia en la primera *Crítica* las condiciones generales de la razón pura, y en la segunda la dimensión práctica de la misma razón, escribe abreviadamente los títulos.

La razón especulativa se refiere a una *teoría,* a un puro saber de las cosas; la razón práctica, en cambio, se refiere a la acción, a un hacer, en un sentido próximo a la *prâxis* griega, y es el centro de la moral kantiana.

2. *La «Crítica de la razón pura»*

Kant escribe su *Crítica* como una propedéutica o preparación a la metafísica, entendida como conocimiento filosófico *a priori*. Tiene que determinar las posibilidades del conocimiento y el fundamento de su validez. Este es el problema general. La *Crítica* se publicó en 1781, y Kant la modificó notablemente en la segunda edición de 1787; las dos interesan especialmente a la historia de la filosofía. Indicamos el esquema en que se articula la *Crítica de la razón pura.*

Introducción (planteamiento del problema y teoría de los juicios).

I. *Teoría elemental trascendental.*
   1. *Estética trascendental* (teoría del espacio y del tiempo).
   2. *Lógica trascendental.*
      a) *Analítica trascendental* (posibilidad de la física pura).
      b) *Dialéctica trascendental* (problema de la posibilidad de la metafísica).

II. *Metodología trascendental.*
   1. *La disciplina de la razón pura.*
   2. *El canon de la razón pura.*
   3. *La arquitectónica de la razón pura.*
   4. *La historia de la razón pura.*

A) Los juicios

El conocimiento puede ser *a priori* o *a posteriori.* El primero es el que no funda su validez en la experiencia; el segundo es el que se deriva de ella. Este último no puede ser universal ni necesario; por tanto, la ciencia requiere un saber *a priori,* que no esté limitado por las contingencias de la experiencia *aquí* y *ahora.* Kant encuentra varios tipos de conocimiento *a priori:* la matemática, la física, la metafísica tradicional, que pretende conocer sus tres objetos, el hombre, el mundo y Dios. Estos objetos están fuera de la experiencia, porque son «síntesis infinitas». No puedo tener una intuición del mundo, por ejemplo, porque estoy en él, no se me da como una *cosa.* Pero Kant se pregunta si es posible la metafísica; encuentra que las otras ciencias (matemática y física) van por su *seguro camino;* parece que la metafísica no. Y se plantea sus tres problemas capitales: ¿Cómo es posible la matemática? (Estética trascendental.) ¿Cómo es posible la física pura? (Analítica trascendental.) ¿Es posible la metafísica? (Dialéctica trascendental.) Repárese en la diferente forma de la pregunta, que en el tercer caso no supone la posibilidad. *(Estética* no se refiere aquí a lo bello, sino a la sensibilidad, en su sentido griego de *aísthesis.)*

La verdad y el conocimiento, por tanto, se dan en los juicios. Una ciencia es un complejo sistemático de juicios. Kant tiene que hacer, ante todo, una teoría lógica del juicio.

Juicios analíticos y juicios sintéticos.—Son juicios *analí-*

ticos aquellos cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto. Sintéticos, en cambio, aquellos cuyo predicado no está incluido en el concepto del sujeto, sino que *se une* o añade a él. Por ejemplo: los cuerpos son extensos, la esfera es redonda; pero, en cambio, la mesa es de madera, el plomo es pesado. La extensión va incluida en el concepto de cuerpo, y la redondez en el de esfera; pero no la madera en el concepto de mesa, o la pesadez en el de plomo. (Hay que advertir que en Leibniz todos los juicios serían *analíticos*, pues todas las determinaciones de una cosa están incluidas, desde luego, en su noción completa; pero esta noción solo la posee Dios.)

Los juicios analíticos *explicitan* el concepto del sujeto; los sintéticos lo *amplían*. Estos, por tanto, aumentan mi saber, y son los que tienen valor para la ciencia.

JUICIOS «A PRIORI» Y «A POSTERIORI».—Pero hay una nueva distinción, ya aludida, según que se trate de juicios *a priori* o juicios de *experiencia*. A primera vista parece que los juicios analíticos son *a priori*, obtenidos por puro análisis del concepto, y los sintéticos, *a posteriori*. Lo primero es cierto, y los juicios *a posteriori* son por lo general sintéticos; pero no es cierto el recíproco; hay *juicios sintéticos a priori*, aunque parezca una contradicción, y estos son los que interesan a la ciencia, porque cumplen las dos condiciones exigidas: son, por una parte, *a priori*, es decir, universales y necesarios; y, por otra, sintéticos, esto es, aumentan efectivamente mi saber. $2 + 2 = 4$, la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, son juicios sintéticos *a priori;* sus predicados no están contenidos en los sujetos; pero los juicios no se fundan en la experiencia. También fuera de la matemática, en la física y en la metafísica, encontramos juicios sintéticos *a priori:* todo fenómeno tiene su causa, el hombre es libre, Dios existe. El problema de la posibilidad de estas ciencias se reduce a este otro: ¿cómo son posibles —si lo son— en cada una de ellas los juicios sintéticos *a priori?*

B) EL ESPACIO Y EL TIEMPO

INTUICIONES PURAS.—Lo que yo conozco está integrado por dos elementos: lo dado y lo que pongo yo. Lo dado es un caos de sensaciones; pero el caos es justamente lo contrario del saber. Yo hago algo con ese caos de sensaciones. ¿Qué hago? Lo *ordeno;* en primer lugar, en el espacio y en el tiempo; luego —ya veremos esto— según las categorías. Entonces, con el caos de sensaciones, yo he hecho *cosas;* no son cosas en sí, sino *fenó-*

menos, sujetos al espacio y al tiempo. Ahora bien: el espacio y el tiempo, ¿son ellos cosas en sí? No, no son cosas. ¿Qué son, pues?

Kant dice que son *intuiciones puras.* Son las *formas a priori de la sensibilidad.* La sensibilidad no es solo algo receptivo, sino que es activa; imprime su huella en todo lo que aprehende; tiene sus formas *a priori.* Estas formas que la sensibilidad da a las cosas que le vienen de fuera son el espacio y el tiempo; son las condiciones necesarias para que yo perciba, y estas las pongo yo. Son algo *a priori,* que no conozco por la experiencia, sino al contrario: son las condiciones indispensables para que yo tenga experiencia. Son las formas donde alojo mi percepción. Son, pues, algo anterior a las cosas, perteneciente a la subjetividad pura.

La matemática.—Yo conozco el espacio y el tiempo de un modo absolutamente apriorístico. Los juicios que se refieren a las formas de la sensibilidad son, pues, *a priori,* aunque sean sintéticos. Por tanto, son posibles en la matemática, que se funda en una *construcción de conceptos.* La validez de la matemática se funda en la intuición *a priori* de las relaciones de las figuras *espaciales* y de los números, fundados en la sucesión *temporal* de unidades. El espacio y el tiempo, por consiguiente, son el fundamento lógico —no psicológico— de la matemática, y en ella son posibles los juicios sintéticos *a priori.* La estética trascendental resuelve la primera parte del problema.

C) Las categorías

El espacio y el tiempo nos separan de la realidad de las cosas en sí. La sensibilidad solo le presenta fenómenos al entendimiento, las cosas ya «deformadas» o elaboradas por ella. Pensar, como ha mostrado bien Ortega, es *esencialmente* transformar. Pero el entendimiento, como la sensibilidad, tiene también sus formas *a priori,* con las cuales aprehende y entiende las cosas; estas formas son las *categorías.*

En Aristóteles las categorías eran modos o flexiones del ser, a las que se adaptaba la mente. En Kant, a la inversa, la mente lleva ya sus categorías, y son las cosas las que se conforman a ella; este es el *giro copernicano.* Las categorías están en el entendimiento, y no inmediatamente en el ser. Ya no nos separan de la realidad *en sí* solo el espacio y el tiempo, sino que ahora viene la segunda deformación de las categorías.

Los juicios y las categorías.—Kant parte de la clasificación

lógica de los juicios, modificada por él, con arreglo a cuatro puntos de vista: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

1.
Cantidad:
Universales.
Particulares.
Singulares.

2.
Cualidad:
Afirmativos.
Negativos.
Infinitos.

3.
Relación:
Categóricos.
Hipotéticos.
Disyuntivos.

4.
Modalidad:
Problemáticos.
Asertóricos.
Apodícticos.

De estos juicios, que son otros tantos modos de síntesis, se derivan las categorías. Como la división de los juicios es completamente *a priori,* las categorías derivadas son modos de síntesis pura *a priori,* las modalidades del concepto de objeto en general. De este modo llegamos a la siguiente tabla de *conceptos puros del entendimiento* o *categorías:*

1.
Cantidad:
Unidad.
Pluralidad.
Totalidad.

2.
Cualidad:
Realidad.
Negación.
Limitación.

3.
Relación:
Sustancia.
Causalidad.
Comunidad o acción recíproca.

4.
Modalidad:
Posibilidad.
Existencia.
Necesidad.

Se ve claramente la estrecha relación que guardan las clases de juicios con las categorías. Las categorías son relaciones de los objetos, correspondientes a las de los juicios.

LA FÍSICA PURA.—Con el espacio y el tiempo y las categorías, el entendimiento elabora los objetos de la física pura; la cate-

goría de sustancia aplicada al espacio nos da el concepto de *materia;* la categoría de causalidad con la forma temporal nos da el concepto físico de causa y efecto, etc. Como seguimos moviéndonos absolutamente en el *a priori,* sin intervención de la experiencia, la validez de la física pura no depende de ella, y son posibles dentro de su esfera los juicios sintéticos *a priori.* Este es el resultado de la Analítica trascendental.

D) La crítica de la metafísica tradicional

La metafísica tradicional, según las formas medievales y, sobre todo, los moldes en que la había generalizado Wolff en el siglo XVIII, se componía de dos partes: una *metaphysica generalis* u ontología, y una *metaphysica specialis,* que estudiaba las tres grandes regiones del ser: el hombre, el mundo y Dios; por tanto, tenemos tres disciplinas: psicología, cosmología y teología racionales. Kant encuentra estas ciencias con sus repertorios de cuestiones (inmortalidad del alma, libertad, finitud o infinitud del mundo, existencia de Dios, etc.), y aborda en la Dialéctica trascendental el problema de *si* es posible esta metafísica, que no parece haber encontrado *el seguro camino de la ciencia.*

La metafísica.—Para Kant, metafísica es igual a conocimiento puro, *a priori.* Pero el conocimiento real solo es posible cuando a los principios formales se añade la sensación o la experiencia. Ahora bien, los principios que hemos logrado son formales y apriorísticos; para tener un conocimiento de la realidad, sería menester completarlos con elementos *a posteriori,* con una experiencia. La metafísica especulativa tradicional es el intento de tener un conocimiento real, apriorísticamente, de objetos —el alma, el mundo, Dios— que están allende toda experiencia posible. Por tanto, es un intento frustrado. Esos tres objetos son «síntesis infinitas», y yo no puedo poner las condiciones necesarias para tener una intuición de ellos; por tanto, no puedo tener esta ciencia. Kant examina sucesivamente los paralogismos que encierran las demostraciones de la psicología racional, las antinomias de la cosmología racional y los argumentos de la teología racional (prueba ontológica, prueba cosmológica y prueba físico-teológica de la existencia de Dios), y concluye su invalidez. No podemos entrar en el detalle de esta crítica, que nos llevaría demasiado lejos. Solo interesa indicar el fundamento de la crítica kantiana del argumento ontológico, porque es la clave de toda su filosofía.

El argumento ontológico.—Kant muestra que el argumento procedente de San Anselmo se fundaba en una idea del ser que

él rechaza: la idea del ser como *predicado real*. Esto es más cierto de la forma cartesiana de la prueba, que es la estudiada por Kant. Se entiende que la existencia es una *perfección* que no puede faltarle al ente perfectísimo. Es decir, se interpreta la existencia como algo que está *en la cosa*. Pues bien, Kant afirma que el ser no es un predicado real: *Sein ist kein reales Prädikat*. La cosa existente no contiene nada más que la cosa pensada: si no fuera así, ese concepto no sería de ella. Cien escudos reales —dice Kant en su ejemplo famoso— no tienen nada que no contengan cien escudos posibles. Sin embargo, añade, no me es igual tener cien escudos posibles o cien escudos reales; ¿en qué consiste la diferencia? Los escudos efectivos están en conexión con la sensación; están aquí, con las demás cosas, en la totalidad de la experiencia. Es decir, la existencia no es una propiedad de las cosas, sino la relación de ellas con las demás, la *posición* positiva del objeto. El ser no es un predicado real, sino *trascendental*. La metafísica del siglo XVII lo tomaba como real y por eso admitía la prueba ontológica; este es el sentido del calificativo que le aplica Kant: *dogmatismo*, ignorancia del ser como trascendental.

LAS IDEAS.—Las tres disciplinas de la metafísica tradicional no son válidas. La metafísica no es posible *como ciencia especulativa*. Sus temas no entran en la ciencia, pero quedan abiertos —sin posible refutación— a la fe: «Tuve que suprimir el saber —dice Kant —para dejar lugar a la creencia.»

Pero la metafísica existe siempre como *tendencia natural* del hombre hacia lo absoluto. Y los objetos de la metafísica son los que Kant llama *Ideas;* son como las nuevas categorías superiores correspondientes a las síntesis de juicios que son los raciocinios. Estas ideas, como no son susceptibles de intuición, solo pueden tener un uso *regulativo*. El hombre debe actuar *como si* el alma fuese inmortal, *como si* fuese libre, *como si* Dios existiese, aunque la razón teórica no pueda demostrarlo. Pero no es este el único papel de las Ideas. A esta validez hipotética en la razón especulativa, las Ideas trascendentales unen otra absoluta, incondicionada, de tipo distinto; reaparecen en el estrato más profundo del kantismo como *postulados de la razón práctica*.

3. *La razón practica*

NATURALEZA Y LIBERTAD.—Kant distingue dos mundos: el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad. El primero está determinado por la causalidad natural; pero, junto a ella, Kant admite una *causalidad por libertad*, que rige en la otra esfera.

El hombre, por una parte, es un sujeto psico-físico, sometido a las leyes naturales, físicas y psíquicas; es lo que llama un *yo empírico*. Así como el cuerpo obedece a la ley de la gravedad, la voluntad se determina por los estímulos, y en este sentido empírico no es libre. Pero Kant contrapone al yo empírico un *yo puro*, que no está determinado naturalmente, sino solo por las leyes de la libertad. El hombre, como *persona racional*, pertenece a este mundo de la libertad. Pero ya hemos visto que la razón teórica no llega hasta aquí; dentro de su campo no puede conocer la libertad. ¿Dónde la encontramos? Unicamente en el *hecho de la moralidad;* aquí aparece la *razón práctica*, que no se refiere al *ser*, sino al *deber ser;* no se trata aquí del conocimiento especulativo, sino del conocimiento moral. Y así como Kant estudiaba las posibilidades del primero en la *Crítica de la razón pura* (teórica), tendrá ahora que escribir una *Crítica de la razón práctica*.

EL «FACTUM» DE LA MORALIDAD.—En la razón práctica, Kant acepta *postulados* que no son demostrables en la razón teórica, pero que tienen una evidencia inmediata y absoluta para el sujeto. Por eso son postulados, y su admisión viene exigida, impuesta de un modo incondicionado, aunque no especulativamente. Kant se encuentra con un hecho, un *factum* que es el punto de partida de su ética: la moralidad, la conciencia del deber. El hombre se siente responsable, siente el deber. Esto es un puro hecho indiscutible y evidente. Ahora bien: el deber, la conciencia de responsabilidad, suponen que el hombre sea *libre*. Pero la libertad no es demostrable teóricamente; desde el punto de vista especulativo, no es más que una *Idea regulativa:* debo obrar *como si* fuese libre. Ahora, en cambio, la libertad aparece como algo absolutamente cierto, exigido por la conciencia del deber, aun cuando no sepamos teóricamente cómo es posible. El hombre, en cuanto *persona moral*, es libre, y su libertad es un postulado de la razón práctica.

LOS OBJETOS DE LA METAFÍSICA.—De un modo análogo, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, imposibles de probar en la *Crítica de la razón pura*, reaparecen como postulados en la otra *Crítica*. Los objetos de la metafísica tradicional tienen su validez en un sentido doble: como Ideas regulativas, teóricamente, y como postulados de validez absoluta en la razón práctica. Este va a ser el fundamento de la ética kantiana.

EL IMPERATIVO CATEGÓRICO.—Kant plantea el problema de la ética en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como la cuestión del *bien supremo*. Los bienes pueden ser buenos para otra cosa o buenos en sí mismos. Y Kant dice que la única cosa que es buena en sí misma, sin restricción, es una

buena voluntad. El problema moral queda trasladado, pues, no a las acciones, sino a la voluntad que las mueve.

Kant quiere hacer una ética del *deber ser.* Y una ética imperativa, que obligue. Se busca, pues, un *imperativo.* Pero la mayoría de los imperativos no sirven para fundamentar la ética, porque son *hipotéticos,* es decir, dependen de una condición. Si yo digo: *aliméntate,* se supone una condición: *si quieres vivir;* pero para un hombre que quiera morir, el imperativo no tiene validez. Kant necesita un imperativo *categórico,* que mande sin ninguna condición, absolutamente. La obligatoriedad del imperativo categórico ha de encontrarse en él mismo. Como el bien supremo es la buena voluntad, la calificación moral de una acción recae sobre la voluntad con que ha sido hecha, no sobre la acción misma. Y la buena voluntad es la que quiere lo que quiere *por puro respeto al deber.* Si yo hago una acción buena porque me gusta o por un sentimiento, o por temor, etc., *no tiene valor moral.* (Aquí se plantea Kant la espinosa cuestión de si el respeto al deber no es un sentimiento.) El imperativo categórico se expresa de diversas formas; su sentido fundamental es el siguiente: *Obra de modo que puedas querer que lo que haces sea ley universal de la naturaleza.*

En efecto: el que hace algo mal, lo hace como una *falta,* como una *excepción,* y está afirmando la ley moral universal a la vez que la infringe. Si yo miento, no puedo querer que el mentir sea una ley universal, puesto que esto destruiría el sentido del decir, y haría imposible incluso el efecto de la propia mentira; el mentir supone, justamente, que la ley universal es decir la verdad. Y así en los demás casos.

LA PERSONA MORAL.—La ética kantiana es *autónoma* y no *heterónoma;* es decir, la ley viene dictada por la conciencia moral misma, no por una instancia ajena al yo. Este es *colegislador en el reino de los fines,* en el mundo de la libertad moral. Por otra parte, esta ética es *formal* y no *material,* porque no prescribe nada concreto, ninguna acción determinada en su contenido, sino la *forma* de la acción: el obrar por respeto al deber, hágase lo que se quiera.

En rigor, la expresión es justa: se debe hacer lo que se *quiera;* no lo que se desee, o apetezca, convenga, sino lo que pueda *querer* la voluntad racional. Kant pide al hombre que sea libre, que sea autónomo, que no se deje determinar por ningún motivo ajeno a su voluntad, que se da las leyes a sí misma.

De este modo, la ética kantiana culmina en el concepto de *persona moral.* Una ética es siempre una ontología del hombre. Kant pide al hombre que realice su esencia, que sea el que en verdad es, un ser *racional.* Porque la ética kantiana no se refiere

al yo empírico, ni siquiera a las condiciones de la especie humana, sino a un yo puro, a un ser racional puro. El hombre, por una parte, como yo empírico, está sujeto a la causalidad natural; pero, por otra parte, pertenece al reino de los fines.

Kant dice que *todos los hombres son fines en sí mismos*. La inmoralidad consiste en tomar al hombre —al propio yo o al prójimo— como *medio* para algo, siendo, como es, un fin en sí. Las leyes morales —el imperativo categórico— proceden de la legislación de la propia voluntad. Por esto el imperativo y la moralidad nos interesan, porque son cosa nuestra.

El primado de la razón práctica.—La razón práctica, a diferencia de la teórica, solo tiene validez inmediata para el yo, y consiste en determinarse a sí mismo. Pero Kant afirma el primado de la razón práctica sobre la especulativa; es decir, que es anterior y superior. Lo primario en el hombre no es la teoría, sino la *prâxis*, un *hacer*. En el concepto de persona moral, entendida como libertad, culmina la filosofía kantiana. Kant no pudo *realizar* su metafísica, que solo quedó esbozada, porque su vida entera estuvo ocupada por la previa faena crítica. Pero solo desde este primado de la razón práctica y de estas ideas de *libertad* y hacer puede entenderse la filosofía del idealismo alemán, que nace en Kant para terminar en Hegel.

Teleología y estética.—Podemos prescindir aquí de la exposición del contenido de la *Crítica del juicio*, que se refiere a los problemas del fin en el organismo biológico y en el campo de la estética.

Es conocida la definición de lo bello como una *finalidad sin fin*, es decir, como algo que encierra en sí una finalidad, pero que no se subordina a ningún fin ajeno al goce estético. También distingue Kant entre lo *bello*, que produce un sentimiento placentero y al que acompaña la conciencia de limitación, y lo *sublime*, que provoca un placer mezclado de horror y admiración, como una tempestad, una gran montaña o una tragedia, porque lo acompaña la impresión de lo infinito o ilimitado. Estas ideas kantianas han tenido honda repercusión en el pensamiento del siglo XIX.

B) EL PROBLEMA DEL KANTISMO

1. *Las interpretaciones de la filosofía kantiana*

La metafísica.—Kant es un filósofo extraño, porque representa un giro esencial en el pensamiento filosófico. El mismo presenta su filosofía en una metáfora expresiva: dice que es como

un *giro copernicano*. Por tanto, algo esencialmente nuevo, que abre distintos caminos. Esto bastaría para justificar la dificultad de Kant. Pero ocurre además que Kant no llega a hacer un sistema, a poseer plenamente su sistema; basta con los títulos de sus obras fundamentales: son *Críticas*, algo mediante lo cual pone ciertos límites a la razón y delimita sus objetos; pero parece que tras esas críticas había de venir su doctrina positiva, y esta no viene. En esa dirección no hay más que fragmentos. Esto es cierto, pero solo a medias. No sería lícito afirmar rotundamente que Kant no hace su metafísica, porque en sus *Críticas*, incluso —y muy principalmente— en la de la razón pura, está contenida una metafísica. Y aquí empieza la dificultad, porque como esa metafísica no está hecha como tal —más bien está negada—, se presta a no ser vista o a ser mal entendida.

El caso de Kant es parecido al de Platón, como ha visto muy bien Ortega. A Platón, los problemas que le planteaban las cosas lo llevan a descubrir las ideas; pero cuando un hombre ha descubierto la idea ya ha hecho bastante; Platón se queda en las ideas, en las dificultades que estas le plantean, y no le queda ya tiempo de volver a las cosas. En su vejez, su afán es resolver esas dificultades —así en el *Parménides*— y volver a las cosas, hacer su metafísica.

A Kant le ocurre algo semejante. Es un hombre lento, nada precoz —como casi nadie en filosofía—, y al llegar a su vejez le queda por hacer la parte constructiva; pero su metafísica, en lo esencial, está ya hecha: la *Crítica de la razón pura* es ya metafísica (véase Ortega: *Filosofía pura*, y, por otra parte, Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*). Pero esto ya es una interpretación: no se llama por ninguna parte metafísica; más bien dice que la metafísica no es posible. Por eso, el decir que es ontología necesita una justificación. No se ha dicho esto siempre. Podemos considerar tres momentos capitales de lo que ha sido Kant para la filosofía posterior: el idealismo alemán, el neokantismo y el momento presente.

El pasado filosófico.—Ante todo, una pequeña advertencia. Podría pensarse que no nos importa lo que se haya pensado que es Kant, sino solo lo que Kant es de verdad. Pero sería un error; cuando hablo de lo que Kant es, pretendo hablar de algo que tiene realidad. Una cosa es real cuando actúa, cuando tengo que contar con ella. Cuando hablo del kantismo, hablo de algo que *es* real: ese *ser* lo uso en presente de indicativo; ser real es serlo *ahora*. Yo cuento con el pasado en tanto en cuanto lo estoy, por ejemplo, recordando, es decir, en un presente. El recuerdo es la *presencia* de un pasado en cuanto pasado. Igualmente, la esperanza de un futuro es la presencia del futuro en

cuanto futuro. Vemos, pues, que es el presente quien confiere su realidad al pasado y al futuro. Si prescindo del presente, el pasado ya no es, y el futuro no es todavía. Además, decir que el pasado fue, significa que fue presente; y el futuro será, se entiende, presente. ¿Qué quiere decir esto? Que el pasado como pasado no existe más que en un presente que lo actualiza y respecto del cual es pasado.

Con estas ideas claras vamos a volver al caso del kantismo. El kantismo tiene una realidad; pero como fue pensada allá por el siglo XVIII, es una cosa pasada. Por tanto, no recibe su realidad más que de un presente; por ejemplo, cuando yo lo pienso ahora.

Tenemos, pues: 1.º, que lo que es presente hoy no lo era hace treinta años; por tanto, la realidad del kantismo viene dada por *cada* presente en el que se actualiza, y vemos que, lejos de sernos indiferente, lo que nos interesa es lo que el kantismo ha sido en cada momento. En el fondo, la apelación al kantismo en cuanto tal, aparte de lo que ha sido para los sucesores, es falsa, puesto que se funda en un puro espejismo, que es el siguiente: cuando yo pretendo volver a este kantismo *en sí*, lo que hago es actualizarlo una vez más en un presente *mío*, no en el de Kant. Lo actualizo en *un* presente, y además lo tomo por el de Kant; aquí está el error.

El kantismo es el que ha estado actuando en las diversas filosofías —y no otro—; ese —y no otro— que yo encuentro en mí como pasado. Lo cual no quiere decir que no pueda yo descubrir en él dimensiones nuevas y que no hubiesen actuado, sino que esas dimensiones no tendrían realidad actual hasta ahora.

Esto se puede aplicar a toda la historia de la filosofía. Lo que justifica que se dijera a propósito de Kant es que el kantismo ha sido algo oscilante y ha tenido interpretaciones muy diversas; ha habido varios kantismos distintos, más o menos auténticos. Vamos a ver los tres momentos capitales de la interpretación de Kant:

a) EL IDEALISMO ALEMÁN.—Kant aparece como generador de un espléndido movimiento filosófico: el idealismo alemán. Hasta tal punto, que los idealistas empiezan por presentar sus filosofías como interpretaciones de Kant. Fichte viene a decir esto: «A Kant no se lo ha entendido bien; yo lo he entendido, quizá mejor que Kant mismo.» Toma un punto de vista distinto del de Kant para explicar a este, y entonces Fichte y los demás idealistas hacen sus filosofías respectivas. Lo que hacen, pues, con Kant es: hacer su propia filosofía por los caminos kantianos y continuar, partiendo de Kant, lo que Kant no hizo; dicho en términos generales: los tres grandes idealistas —Fichte, Schelling

y Hegel— pretenden hacer la metafísica que Kant no llegó a hacer. Ya veremos hasta qué punto es esto cierto.

b) El neokantismo.—Veamos el segundo momento. Conviene fijarse en su mismo nombre: *neo-kantismo*. Una expresa actualización de un pasado, ya que no son kantianos, sino *neo*-kantianos; por tanto, algo que no es actual, sino que necesita ser renovado, actualizado. Van a ser los exégetas del kantismo: Hermann Cohen, Paul Natorp, sobre todo. No pretenden presentar a Kant, sino a un *neo*-Kant. Su situación frente a los idealistas alemanes es: Kant no era eso, era otra cosa que vamos a decir nosotros.

Como este neo-kantismo no es simplemente kantismo, tiene que haber habido algo en medio, que justifique esa partícula. ¿Qué es esto? El *positivismo* (desde los años 1835-40 hasta 1880, aproximadamente). Por tanto, los neokantianos son positivistas que dejan de serlo, que vienen del positivismo; esto es lo que determina la índole de la filosofía neokantiana.

El positivismo tenía los siguientes caracteres: 1.°, negación de toda posible metafísica; 2.°, tendencia muy marcada a convertirse en teoría del conocimiento; 3.°, un gran interés por las ciencias *positivas*, y 4.°, la propensión a entender la filosofía como una teoría de esa ciencia. Pues bien: la *Crítica de la razón pura* pretende: 1.°, determinar las posibilidades del conocimiento; 2.°, hacer una teoría filosófica de la ciencia de su tiempo —matemática y física newtoniana—, y 3.°, va a rechazar como imposible la metafísica tradicional. Esto lo tiene la *Crítica de la razón pura*, y esto es lo que ven en Kant estos hombres positivistas; pero tiene mucho más y más importante. El neokantismo está teñido de positivismo y tiende a convertirse en una teoría de la ciencia, en una reflexión filosófica sobre el conocimiento y las ciencias positivas. Algo bien distinto, por tanto, del idealismo alemán.

c) La filosofía actual.—Llegamos al momento presente. Lo que Kant pueda ser para nosotros es muy distinto, porque entre los neokantianos y nosotros han acontecido cosas muy graves: 1.°, la elaboración de una filosofía de la vida, con caracteres metafísicos, desde Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey y Bergson; 2.°, la constitución de la fenomenología de Husserl, preparada por Brentano, y 3.°, se ha llegado finalmente a hacer una metafísica de la vida humana o, mejor, de la razón vital —Ortega—, o una ontología de la existencia —Heidegger—. Por tanto, hemos vuelto a la metafísica. Se ha vuelto a ver con claridad que la filosofía es metafísica y no otra cosa, que la teoría del conocimiento es metafísica, y no puede ser una disciplina autónoma y anterior. Por tanto, la interpretación neokantiana de Kant nos

parece parcial —es decir, falsa—, por subrayar solo lo menos importante. Para nosotros, Kant es ante todo un metafísico, que no pudo elaborar sistemáticamente su filosofía, pero que la dejó —en las páginas que menos vieron los neokantianos—. Y su metafísica tiene que ser tal, que haga patente cómo pueden salir de ella las otras metafísicas del idealismo alemán. (Sobre todas estas cuestiones, véase el citado ensayo de Ortega: *Filosofía pura.)*

2. *El conocimiento*

Vamos a abordar el problema de Kant en una doble dimensión que viene complicada de un modo muy riguroso: la doctrina del ser y la doctrina del conocimiento. Y por el doble camino de ambas llegamos al concepto fundamental de Kant: la personal moral y la razón práctica; y con esto alcanzamos una altura de la filosofía kantiana desde donde podemos ver la posterior. Las dos dimensiones del problema son inseparables.

Kant modifica de un modo muy fundamental el punto de vista del conocimiento. Esto es lo que se llama *criticismo* y lo que interesaba a los neokantianos. Aquí vamos a subrayar una dimensión distinta, que nos descubrirá la idea del ser que tenía Kant. Tengamos presente la doctrina kantiana del fenómeno y la cosa en sí. Aquí nos interesa de ella lo siguiente: Conocer es una función activa del sujeto; no es recibir algo que está ahí, sino hacer algo que se conoce; en términos kantianos, *poner* algo. Dice Kant que conocemos de las cosas lo que nosotros hemos puesto; por tanto, para Kant las cosas no *están* ahí, sino que las hago yo al conocerlas. Hay que tomar esto con rigor, porque podría pensarse que lo único que es sin más soy yo, que la única *cosa en sí* soy yo, y las demás cosas son *en mí*. Pero no es esto; yo no soy sin más una cosa en sí, porque no me constituyo como cosa sino en cuanto me conozco.

Vamos a subrayar otra dimensión, que es la opuesta: la dimensión objetiva. Hay que salir al paso de una posible interpretación subjetivista del kantismo. Yo no creo ni invento esas cosas, sino que hay algo que esencialmente me es *dado*, y a ello le pongo las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías. Solo cuando se las he aplicado tiene sentido hablar de cosas conocidas o de ser de las cosas. Pero no es que esté por una parte lo dado, que Kant llamará caos de sensaciones, y por otra parte esté yo con mis determinaciones subjetivas. Esto querría decir que se trataba de dos cosas en sí y que el conocimiento surgía de su unión o contacto; y la verdad es que el caos de sensaciones no puede darse sino en mi subjetividad,

porque para que exista tiene que darse en el espacio y en el tiempo, por tanto, en mí; y a la inversa, yo no existo más que frente a lo dado. Así tenemos que, lejos de resultar el conocimiento del contacto o unión de lo dado y lo puesto, el que se pueda hablar de lo dado y lo puesto se funda en el hecho superior del conocimiento.

3. *El ser*

Hemos visto la modificación esencial que introduce Kant con su idea del conocimiento, que es un «giro copernicano» porque lleva aparejada una nueva idea del ser. Ortega ha visto esto con extremada claridad.

El ser y el ente.—Siempre se ha preguntado *qué es el ser;* pero esta pregunta envuelve un doble sentido. Hay que distinguir dos cosas esencialmente distintas: el *ser* y el *ente.* Se suelen emplear como sinónimos, y hay lenguas, como el francés, que no tienen más que una sola palabra para los dos: *l'être* (el término *étant* ha sido introducido recientemente para hacer esa distinción al traducir las expresiones alemanas). En latín tenemos *esse* y *ens;* en griego εἶναι y ὄν: en inglés, *to be* y *being;* en alemán, *das Sein* y *das Seiende.* No es un azar que se hayan solido confundir las palabras, porque no se ha reparado en que se trataba de dos cosas.

El *ser* es algo que tienen o que les pasa a las cosas que son, y que permite decir de ellas que son *entes.* Aparte del problema de qué sea o más bien *quién* sea el ente, de qué cosas sean, existe el problema ulterior y más hondo de en qué consiste que esas cosas sean. Aristóteles, que estudia en su *Metafísica* el ente *en cuanto ente,* entrevió al menos este problema fundamental.

Casi siempre se ha hablado del ente, y se lo ha entendido como sustancia, como subsistencia; por esto, cuando Descartes llega a afirmar su tesis idealista, lo que hace es afirmarse en el yo, pero en el yo como ente, como sustancia primera: «ego sum *res* cogitans». Y queda intacto en el idealismo el problema de qué se entiende por sustancia, de qué sea la sustancia, y, por tanto, el ser. El idealismo, mientras no es más que eso, idealismo, no afecta al problema fundamental de la filosofía; no es más que una cuestión de rango de sustancias. La *próte ousía* viene a ser el yo. Lo que el yo hace es *cogitare;* por tanto, lo que propiamente es y funda el ser de las demás cosas es la *cogitatio* o idea. Por eso es *idealismo.* Mientras en el *realismo* lo que principalmente hay es *res,* en el idealismo es *idea;* pero la idea es también *res, res cogitans.*

El concepto de la sustancia cartesiana está fundado en la

noción de independencia, tradicional desde Aristóteles. Esta independencia, este bastarse a sí misma, esta subsistencia, es *en sí.* Recordemos la diferencia que hay entre ser *in se* y ser *a se.* Ser *in se* es esta independencia sustancial; *a se* solo lo es Dios. Un ente puede ser *in se* o *in alio,* y, por otra parte, *a se* o *ab alio.* La independencia de un color, de un caballo y de Dios, por ejemplo, son bien distintas. Un color no puede pensarse siquiera por sí solo; a su esencia pertenece el no ser independiente, el complicar la extensión; es *ab alio,* pero además *in alio.* Un caballo, para ser caballo, no necesita otra cosa; es en sí independiente; estó en cuanto a su esencia; pero ¿y la existencia? Para existir necesita estar en alguna parte, que es el sentido de la palabra existir. Aun prescindiendo de la creación, un caballo, una piedra o cualquier ente finito no existe independientemente, por la índole misma del verbo existir. Existir es *ex-sistere;* en alemán, *da-sein.* Una y otra palabra llevan una determinación aparentemente de lugar; *ex, da,* estar ahí, fuera de algo. En realidad no se trata de lugar. Recordemos cuando Kant habla de la diferencia entre cien escudos posibles y cien escudos existentes; no hay diferencia en el concepto, sino en que los cien escudos reales no solo existen en mi pensamiento, como los pensados, sino también fuera, entre las cosas. Necesitan, por tanto, que existan otras cosas, que exista por lo menos algo *en* que estén. Lo que hace falta es un mundo en el cual haya escudos y caballos y piedras. Así, aun prescindiendo de que sean independientes o no de Dios, son dependientes del mundo. El caballo o la piedra son independientes en cuanto a la esencia, pero dependientes en cuanto a la existencia; son *in se,* pero *ab alio.* Unicamente Dios, cuya esencia envuelve la existencia, es un *ens a se.*

El ser trascendental.—La metafísica de Kant está aquí. De esa intuición radical depende su novedad: *el ser no es un predicado real.* Un predicado real sería algo que las cosas tuviesen en sí mismas; es decir, los cien escudos tendrían en sí algo que los haría ser reales; Kant ve que no tienen nada en sí que los diferencie de cien escudos posibles. La diferencia está en una *posición,* en que los escudos reales están ahí, están *puestos,* con las cosas, en conexión con la totalidad de la experiencia. (Esta conexión continua con la experiencia es también en Kant el signo de la realidad frente al sueño.) El carácter de lo existente no es un carácter intrínseco, sino trascendental: consiste en un *estar en;* es algo que trasciende de cada cosa y estriba en que esté con las demás.

Aquí interfiere una distinción kantiana muy importante, que es la distinción entre el pensar y el conocer. El conocimiento

es un conocimiento de algo, un conocimiento de cosas, por tanto, algo que no se limita a ideas mías, sino que envuelve una referencia verdadera a las cosas. Pero hay que distinguir esta idea del conocer de la que tendría un realista. Este diría que mi conocimiento conoce cosas, pero cosas que están ahí, en sí. Para Kant no se trata de esto; no es que haya dos cosas en sí —el yo y la cosa conocida— y después ese yo conozca la cosa, sino que justamente en ese conocer es donde las cosas son cosas y yo soy yo. No es que las cosas sean trascendentes a mí sin más, puesto que sin mí no hay *cosas,* sino que este conocimiento funda el ser de las cosas conocidas y del yo que las conoce. El conocimiento no es algo que se interponga entre las cosas y yo, pero tampoco son las cosas ideas mías; el conocimiento hace que las cosas sean cosas en cuanto conocidas por mí, y que yo sea yo en cuanto las conozco. De este modo, el conocimiento confiere a las cosas y al yo su ser respectivo, sin confundirse con ninguno de ellos; pero esto no es más que lo que hemos llamado *trascendental,* y así se explica el que se llame trascendental, a la vez, al conocimiento y al ser.

DIOS.—Esto explica la posición de Kant frente al argumento ontológico. Esta prueba suponía que el ser es un predicado real y la existencia una *perfección intrínseca,* que Dios debe tener. Pero si el ser es trascendental, no basta tener la idea de Dios para estar seguro de que exista; la existencia de Dios solo vendría asegurada por su *posición.* Y como Dios, por su índole misma de ente infinito, no es susceptible de que yo ponga las condiciones necesarias para que se dé en una intuición, resulta que Dios queda allende toda experiencia posible. Y como justamente lo que distingue a las cosas reales de las posibles es el dárseme en conexión con la experiencia, no puede demostrarse ni la existencia de Dios ni tampoco su no existencia.

Esta refutación del argumento ontológico muestra que no es un argumento cualquiera, que no es un razonamiento tal que sea menester ver si concluye o no, sino que es una tesis que lleva envuelta una idea del ser, y, por tanto, una metafísica; no se le puede objetar sino desde una idea distinta del ser. Y las objeciones que se han de hacer a esta crítica de Kant tienen que ser a la metafísica kantiana entera.

Ahora podemos entender en su totalidad el problema de Dios en la filosofía del idealismo. En Kant, la razón especulativa tiene que renunciar a la posesión intelectual de Dios, y no puede utilizarlo ya como fundamento. Con esto se altera en su raíz la metafísica. La anterior, el racionalismo del siglo XVII, estaba fundada en ese supuesto. Ahora es imposible. Se interpreta el ser en un sentido distinto, y frente al idealismo *dogmático* del

que Kant, según frase famosa, había despertado, se va a hacer un idealismo *trascendental.*

Con esto cambia la situación de Dios ante la mente, y todo el problema del ser, y con él la filosofía. Y este cambio está determinado igualmente por el argumento ontológico, al cesar de considerarse como válido y demostrativo. Así se inicia la última etapa del idealismo, cortando el puente que había seguido manteniendo hasta entonces a Dios unido a la razón teórica, y se consuma el proceso metafísico que se inició al final de la Escolástica medieval. En esta etapa, Dios va a reaparecer de un modo original en la razón práctica, y de forma distinta en toda la metafísica postkantiana, especialmente en Hegel. Y con esto el argumento ontológico alcanza una nueva actualidad filosófica.

4. *La filosofía*

La metafísica kantiana alcanza su plenitud en el concepto de persona moral y en la razón práctica. Hemos visto que Kant encontraba que la metafísica como ciencia era imposible; pero Kant se encuentra con dos hechos indudables, que se imponen: el hecho de la metafísica como *tendencia natural* del hombre y el hecho de la moralidad.

Kant se preguntaba *si* es posible la metafísica como ciencia, pero no si es posible la metafísica como afán, como tendencia natural, porque hace siglos y siglos que la hay. Es menester tomar en serio la expresión *tendencia natural (Naturanlage),* algo que está en la naturaleza. Quiere decir esto que en el hombre hay, en su misma naturaleza, la tendencia a hacer metafísica.

CONCEPTO MUNDANO DE LA FILOSOFÍA.—Kant da ciertas razones para explicar que el hombre filosofe; no se limita a decir que es una tendencia natural. La verdadera filosofía no lo es en sentido escolar *(Schulbegriff),* sino en sentido mundano *(Weltbegriff).* En este sentido, la filosofía es el sistema de los últimos fines de la razón; por la filosofía el hombre *elige* los últimos fines.

Las cuestiones últimas de la filosofía mundana son cuatro:

1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica.)
2) ¿Qué debo hacer? (Moral.)
3) ¿Qué puedo esperar? (Religión.)
4) ¿Qué es el hombre? (Antropología.)

«Pero en el fondo —dice Kant— se podría poner todo esto en la cuenta de la antropología, porque las tres primeras cues-

tiones se refieren a la última.» La filosofía se convierte en *antropología*. El último fin de la filosofía es que el hombre se conozca. El objeto supremo de la metafísica es la persona humana.

Lo que ocurre es que el saber lo que una persona humana es lleva envueltas muchas cuestiones: ¿Qué es el mundo donde esa persona está? ¿Qué es una persona? ¿Qué puede esperar y qué puede saber, por tanto, de Dios? Con lo cual volvemos a los tres temas de la metafísica clásica. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo puede volver Kant a estos objetos inaccesibles?

Aquí no aparecen como objetos de la razón teórica, sino de la práctica. No es que se llegue a esos objetos mediante un saber especulativo, sino que el hombre se aprehende a sí mismo como *persona moral*, de un modo no demostrable, pero con inmediata evidencia para el sujeto. Y este *factum* de la moralidad exige ser explicado. ¿Qué cosas son las que hacen posible que el hombre sea persona moral? La libertad de la voluntad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La razón práctica nos pone en un íntimo contacto, incondicionado y absoluto, con estos postulados suyos. La razón práctica consiste en la determinación absoluta del sujeto moral. Este es el sentido radical de la *razón pura* kantiana.

II. FICHTE

PERSONALIDAD Y OBRAS.—Johann Gottlieb (Juan Teófilo) Fichte nació en Rammenau, en 1762. Era de origen humilde, hijo de un tejedor. Por un azar, un señor del país se dio cuenta de la capacidad extraordinaria de Fichte, cuando era casi un niño, y le ayudó para que pudiese estudiar. Con grandes dificultades económicas cursó teología en la Universidad de Jena, y luego se dedicó a la enseñanza privada. En 1791 conoció a Kant, ya viejo, y al año siguiente, por mediación del gran filósofo, publicó su *Kritik aller Offenbarung* (Crítica de toda revelación), que apareció sin su nombre y fue atribuida a Kant. Al conocerse el verdadero autor, refluyó sobre Fichte la atención despertada por el libro y le dio rápida fama. Desde 1794 a 1799 fue profesor en Jena, donde su actividad de escritor fue también grande. Tuvo un choque con el Gobierno, a causa de un artículo publicado en la revista de Fichte, pero no suyo, que fue acusado de ateísmo, y la altivez del filósofo le hizo perder su cátedra. Marchó a Berlín y formó parte de los círculos románticos, a la vez que daba cursos privados con gran éxito. Al sobrevenir la invasión francesa, bajo Napoleón, tomó parte activa en la campaña de levantamiento del espíritu alemán, y pronunció en los años 1807 y 1808 sus famosos *Discursos a la nación alemana (Reden an die deutsche Nation)*, que fueron una de las aportaciones más decisivas para formar la conciencia nacional alemana. En 1811 fue rector de la Universidad de Berlín, recién fundada el año anterior. En 1813 participó en la campaña napoleónica, como orador, a la vez que su mujer trabajaba como enfermera en los hospitales de Berlín. Una infección que contrajo su mujer, y de la cual se contagió Fichte, le produjo la muerte en enero de 1814.

La producción de Fichte es extensa. Sus obras principales son varias elaboraciones sucesivas, cada vez más maduras, de una obra capital, titulada *Wissenchaftslehre* (Teoría de la cien-

cia). Además, *Die Bestimmung des Menschen, Die Bestimmung des Gelehrten* (El destino del hombre y El destino del sabio), la *Primera* y la *Segunda Introducción a la Teoría de la ciencia* —estos cuatro escritos son apropiados para una iniciación en la difícil filosofía de Fichte—, la *Anweisung zum seligen Leben* (Advertencia para la vida feliz) y, aparte de los ya citados *Discursos,* unas lecciones de filosofía de la historia, titulada *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Los caracteres de la edad contemporánea).

Fichte fue una personalidad de excepcional relieve. Hay siempre en él una propensión a la acción pública y oratoria, y su significación para la formación de la nacionalidad alemana ha sido muy grande. El estilo literario de Fichte es enérgico, brioso y expresivo.

1. *La metafísica de Fichte*

KANT Y FICHTE.—Fichte procede de un modo directo de Kant. En un principio presenta su filosofía como una exposición madura y profunda del kantismo. Pero es difícil ver esta génesis filosófica si nos atenemos a la imagen vulgar de Kant que nos ha transmitido el siglo pasado. Es menester volver al punto en que Kant resumía el sentido de su filosofía.

La culminación de la metafísica kantiana era la razón práctica. Terminaba Kant afirmando el primado de la razón práctica sobre la teórica, y la persona moral, el *yo puro* de Kant, se determinaba a sí mismo prácticamente de un modo incondicionado. La determinación del yo por la razón práctica se ve muy claramente en la fórmula que podría darse al imperativo categórico: *haz lo que quieras,* subrayando el *quieras;* haz lo que puedas querer. Para Fichte, el imperativo moral consiste en decir: *llega a ser el que eres (werde, der du bist),* y en este sentido no está lejos del de Kant, porque al decir «haz lo que quieras» o «sé libre», pide Kant al hombre que obre de acuerdo con lo que últimamente es, que se determine a sí mismo, con libertad. De este modo, el yo empírico, que está determinado por muchas cosas, debe obrar, según Kant, como si fuera libre, o sea que el yo empírico debe tender a ser el yo puro que esencialmente es. Pues bien, Fichte le dice al hombre; «sé el que eres», tiende a ser el que eres esencialmente. La moralidad en Fichte consiste —como en Kant, en definitiva— en ajustarse a lo que verdaderamente se es, en no falsearse.

Ambas posiciones tienen un supuesto común: que las cosas humanas pueden tener diferentes grados de realidad. Decir «llega

a ser el que eres» tiene este gran supuesto de que la materia humana admite grados de realidad, que se puede ser hombre en diferentes grados, más o menos deficientes.

El yo.—No es arbitrario empezar esta brevísima exposición del pensamiento fichteano con la doctrina moral. El punto de partida de su metafísica —y a la vez el punto de entronque con el kantismo— es esta determinación del yo. Y al mismo tiempo vemos con evidencia cómo la ética no es más que metafísica, un momento capital de toda metafísica, y aun acaso culminación de ella.

El *yo* es el fundamento de la filosofía de Fichte. Tenemos que detener la atención un momento en esta idea, que cada vez hemos encontrado de un modo más frecuente y central.

Suele contar Ortega la historia maravillosa del *yo*. El yo comenzó casi por no existir o por ser una cosa secundaria en Grecia; el yo, para un griego, era una cosa, con ciertas peculiaridades, pero al fin una cosa más; y los griegos, hombres de ánimo enredado y retorcido, que llevaban la galantería hasta la metafísica, cuando tenían que hablar del yo hablaban en plural y decían nosotros, ἡμεῖς.

Después de Grecia, el yo adquiere un rango nuevo y extraordinario en la Edad Media cristiana; el yo es una criatura, pero hecha a imagen y semejanza de Dios, y sujeto de un destino, de una misión personal. Más tarde, después del Renacimiento, en el siglo barroco, el yo va a seguir una carrera ascendente. «Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit Dieu*. Kant hace del yo sumo legislador de la naturaleza. Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que decir: el Yo es todo» (Ortega: *Las dos grandes metáforas)*.

Es menester añadir que la idea del *hombre* ha sufrido cambios muy esenciales. En la Antigüedad, el hombre es un ente peculiar, tiene una propiedad extraña, y es que sabe las demás cosas y, siendo él una entre ellas, en cierto sentido las envuelve a todas. En la Edad Media, el hombre es una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios; esto hace que Dios quede envuelto en el problema del hombre —lo cual, dicho sea de paso, muestra la imposibilidad de entender como *heterónoma* la moral cristiana, puesto que Dios no es nunca algo ajeno al hombre, sino al revés, su idea ejemplar—; pero ya en Grecia pasaba algo análogo, aunque muy distinto: el «algo divino» que tiene el hombre en Aristóteles. En la Edad Moderna ocurre algo totalmente nuevo. Hasta entonces se había hablado del hombre, y en la época

moderna parece que el hombre mismo se escamotea, dejando en su lugar una *prenda* suya; en efecto, vemos que se habla del yo, de la voluntad, de la razón, de la luz natural, etc., pero no se nos habla del hombre. Cuando Descartes dice *ego sum res cogitans,* no dice *el hombre es,* sino *yo;* por eso no tiene sentido hacer objeciones a Descartes desde Aristóteles, o la inversa, porque Descartes o Kant hablan del yo y Aristóteles del hombre. Naturalmente, el hombre tiene un momento de *yoidad,* pero no se *identifican* el hombre y el yo. Y la vida humana no se agota tampoco en el yo [1].

Esta digresión nos permite entender el fundamento de la filosofía de Fichte. Dice Fichte que *el yo se pone, y al ponerse pone el no-yo.* ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, el *no-yo* es sencillamente todo lo que no es el yo, aquello con lo que el yo se encuentra. Fichte vuelve briosamente al concepto de *posición* kantiana. El yo se pone; esto quiere decir que se pone como existente, que se afirma como existente. El yo se pone en un acto, y en todo acto va implícita la posición del yo que lo ejecuta.

Veámoslo por el otro lado. *Posición* en Kant era ponerse entre las cosas. Pues bien, en Fichte, el yo, al ponerse, pone lo otro que el yo, frente al cual se pone. La posición del yo no puede darse sola, sino que es posición *con* lo otro.

Desde Brentano se han vuelto a definir los actos humanos como actos *intencionales,* o sea que un acto está apuntando siempre a un objeto, el objeto de ese acto. Un acto supone: un sujeto que lo ejecuta, el acto mismo y el objeto a que apunta ese acto. Esta idea de la radical intencionalidad del hombre ha determinado toda la filosofía actual. Y no es extraño que esta filosofía se haya vuelto, como a un antecedente clásico suyo, a Fichte.

LA REALIDAD.—La posición del yo y el no-yo —es decir, *todo*— resulta, según Fichte, en un *acto.* La realidad es, pues, pura *actividad, agilidad,* no sustancia o cosa. Esto es decisivo, y constituye lo más profundo y original de la metafísica fichteana. Y como esta realidad se funda en un acto *del yo,* la filosofía de Fichte es también idealismo. Para Fichte, este idealismo trascendental es la única filosofía propia del hombre libre, y dice, en una frase famosa: «Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es.»

[1] Véase mi Antología filosófica *El tema del hombre,* especialmente la Introducción (Revista de Occidente, Madrid 1943).

2. *El idealismo de Fichte*

«TATHANDLUNG».—Hemos visto que, para Fichte, la posición del yo y el no-yo se reduce a un puro hacer, a una pura actividad; la verdadera realidad, lejos de ser sustancia, es *Tathandlung,* que significa actividad, agilidad, hazaña. La realidad pierde su carácter sustancial y se convierte en puro dinamismo. Esta es la intuición profunda del pensamiento de Fichte, como ha visto Ortega.

INTUICIÓN Y CONCEPTO.—Pero una cosa es la intuición y otra el concepto. Kant decía que el pensamiento sin intuición es ciego, pero que la intuición sin el concepto no es ciencia. Una intuición necesita elevarse a conceptos. Pues bien, Fichte no es capaz de expresar conceptualmente su intuición de forma adecuada, porque está preso en los moldes del kantismo que pretende continuar. Esto le produce cierto malestar, y por eso su obra entera es una serie de reelaboraciones de su libro esencial. Intuición viene de *intueri,* ver, y concepto, de *concipere, capere cum,* coger con. Fichte no tiene instrumentos mentales para coger lo que ha visto, y no llega a tomar posesión de ello. Por esto continuará en el marco de la filosofía kantiana, y su metafísica es idealista. ¿En qué consiste el idealismo de Fichte?

IDEALISMO.—Por lo pronto, la realidad primera es el yo. No dice que hay una realidad, uno de cuyos ingredientes es el yo, que está necesariamente frente a un no-yo (esto sería la expresión de su intuición profunda), sino que dice que el yo se pone y, al ponerse, pone el no-yo; es decir, que al yo le acompaña necesariamente el no-yo, pero este no-yo no es originario, sino que solo se pone en tanto en cuanto lo pone el yo: por tanto, radica en el yo, es el yo el que pone el no-yo.

Lo importante y lo positivo de Fichte es que esta posición no es secundaria, sino que *para ser yo,* este tiene que *co-poner* o *componer* el no-yo. Pero el yo funda el no-yo, tiene una prioridad radical. Y esto es ya *idealismo.*

Lo que hace el no-yo es limitar al yo y, al limitarlo, darle su verdadera realidad. Un yo puro, sin más, solo, sería interminado e irreal. El yo se afirma como tal frente al no-yo, en una posición que es pura actividad, que consiste en *estarse haciendo.* (Para esta exposición del problema del idealismo fichteano he seguido, en general, la interpretación de mi maestro Ortega.)

EL SABER.—El yo se pone —se afirma como *yo*— como idéntico a sí mismo. Su posición es A = A, yo = yo. Esto no es una pura tautología, sino que expresa el carácter formal del yo: el

yo se reconoce *a sí mismo*. El hombre puede entrar en sí mismo, y se reconoce como no igual al no-yo. La síntesis de la tesis «yo = yo» y la antítesis «no-yo ≠ yo» es la *medida*. Aquí está Fichte en la tradición más clásica, desde Grecia. La medida, el *uno*, es lo que hace que las cosas sean. Lo que hace la síntesis del *yo* y el *no-yo* es el *saber*. El saber es la *unidad trascendental del yo y el no-yo*. Y Fichte dice: «No tenemos nosotros el saber, sino que el conocimiento nos tiene a nosotros. No está el saber en nosotros, sino nosotros en el saber.» Este es el sentido riguroso que tiene la expresión *estar en la verdad*.

III. SCHELLING

VIDA Y OBRAS.—Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació en Württemberg en 1775 y murió en 1854. Fue de una precocidad extraordinaria, extraña en filosofía. Estudió teología en Tübingen, con Hölderlin y Hegel, que fueron sus amigos. Se dedicó también a profundos estudios filosóficos, y a los veinte años, en 1795, publicó su libro *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Del yo como principio de la filosofía), de fuerte influencia fichteana. Dos años después escribe las *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ideas para una filosofía de la naturaleza), y al siguiente es nombrado profesor de Jena. Allí entra en relación con los círculos románticos (Tieck, el historiador de la literatura española; Novalis, los hermanos Schlegel; después se casó con la mujer de August Wilhelm Schlegel, divorciada de su primer marido: Carolina Schelling tuvo una interesante personalidad, dentro de los núcleos románticos). Escribió Schelling en Jena una de sus obras capitales, *System des transzendentalen Idealismus* (Sistema del idealismo trascendental), el *Bruno* y la *Darstellung eines Systems der Philosophie* (Exposición de un sistema de filosofía). Luego pasa a Würzburg y a Munich, a la Academia de Ciencias, en 1806. Desde 1820 al 27 fue profesor de Erlangen, y del 27 al 41 en Munich. Desde esta última fecha, en la Universidad de Berlín. A estas obras hay que agregar, entre las más importantes, sus investigaciones *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Sobre la esencia de la libertad humana) (1809). En la última época de su vida escribió principalmente acerca de la filosofía de la religión: *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* (Filosofía de la mitología y la revelación).

Schelling es una figura representativa de la época romántica, con un sentido muy agudo de la ciencia de la naturaleza y a la

vez de la belleza y el arte. Su influencia en la estética fue profunda. También dedicó gran atención a los problemas de la religión y de la historia.

Las fases de la filosofía de Schelling

Personalidad filosófica.—Schelling fue de genial precocidad; es el caso más extremado de los poquísimos que se dan en filosofía. A los veinte años tenía un sistema; pero, como vivió casi ochenta, hizo cuatro sistemas distintos. En realidad, es la evolución interna de uno, que se va desenvolviendo y madurando en el tiempo; pero la diversidad de sus fases es tan considerable, que autoriza a hablar de cuatro sistemas diferentes: el de la *filosofía de la naturaleza y el espíritu*, el de la *identidad*, el de la *libertad* y el de la *filosofía religiosa positiva.*

Schelling procede filosóficamente de Kant y de Fichte, de este último de un modo muy directo. Hegel fue amigo suyo, y representa un momento posterior en la metafísica, de plena madurez, aunque Schelling era algo más joven. En Hegel culmina el idealismo alemán, que alcanza su plenitud en su muerte. La longevidad de Schelling no es, en el fondo, más que una supervivencia.

Naturaleza y espíritu.—Vimos que Fichte partía de la posición del yo, que planteaba la radical dualidad del yo y el no-yo. Esta escisión suscita en el idealismo alemán el problema de la distinción entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad. Los idealistas tendrán que poner en relación estos dos mundos tan diversos de ser: naturaleza y espíritu. Este problema es el de Schelling, y culminará en la filosofía hegeliana.

La primera fase del pensamiento de Schelling recoge aportaciones considerables de la ciencia natural de su tiempo, sobre todo de la química y de la biología, que con frecuencia interpreta con excesiva libertad y fantasía. Es el momento en que se acaba de descubrir la electricidad —es conocido el desmedido uso literario del adjetivo «eléctrico» en estos años—, y se completa así la mecánica newtoniana. Por otra parte, las ideas evolutivas se van imponiendo en la biología. La filosofía de la naturaleza de Schelling, que a veces se abandona a una pura especulación imaginativa, sin contacto con la realidad, influyó mucho en la psicología de la época y sobre todo en la medicina romántica. La naturaleza es inteligencia en «devenir» —dice Schelling—, espíritu que llega a ser. En realidad se da como un lento despertar del espíritu. Esto explica la vinculación de naturaleza y espí-

ritu, que se manifiesta especialmente en el organismo vivo o en la obra de arte, cada uno en su esfera respectiva. El absoluto que está a la base de ambos se revela en la historia, en el arte y en la religión. En estas ideas se encuentran germinalmente los elementos que aparecerán con plenitud en los sistemas posteriores de Schelling.

LA IDENTIDAD.—El segundo sistema, el de la identidad, consiste en poner un puente entre la naturaleza y el espíritu mediante algo que sea espíritu y naturaleza, un momento en que naturaleza y espíritu sean *idénticos*. En el sistema anterior, el último estadio de la evolución de la naturaleza es el espíritu. Aquí hay una zona común, idéntica, en que la naturaleza es espíritu, y el espíritu, naturaleza. Esta identidad —dice Schelling— no se puede expresar conceptualmente, sino que solo se conoce por una *intuición intelectual (intellektuelle Anschauung)*. Hegel decía que esto era «como un pistoletazo»; y la identidad —que, según Schelling, es *indiferencia*— era como la noche, «donde todos los gatos son pardos».

Este sistema de la identidad es *panteísta*. Lo es, como mostraba Hegel, todo sistema que afirme que el ser es siempre ser y la nada es siempre nada, porque entonces se interpreta de un modo absoluto el principio *ex nihilo nihil fit*, y la creación es imposible. En esta fase de Schelling, el ser es idéntico consigo mismo, y la nada también.

LA METAFÍSICA DE LA LIBERTAD.—En su tercer sistema, Schelling renuncia a la identidad. Explica la realidad como despliegue, una evolución mediante la cual se va desarrollando en grados y se manifiesta a sí misma en etapas sucesivas. Pasa de naturaleza inorgánica a naturaleza orgánica, y de esta a espíritu. Esto está en relación con el movimiento de las ciencias naturales, especialmente la biología, en sentido evolucionista, a comienzos del siglo XIX. La realidad, según Schelling, va evolucionando hasta llegar a la forma suprema, la libertad humana. La naturaleza despierta y se va levantando por grados hasta llegar a la libertad. Esto tiene una gran belleza y un poderoso efecto estético, grato al espíritu romántico; pero exasperaba a la mente rigurosamente lógica y metafísica de Hegel.

LA RELIGIÓN POSITIVA.—La última fase del pensamiento de Schelling significa una aproximación a la religión cristiana positiva, aunque sin llegar a la ortodoxia. Hace una metafísica *teísta*, fundada en la idea de la libertad humana, y su actividad se orienta sobre todo hacia la interpretación teológica de la religión. Es el momento en que se cultiva intensamente en Alemania la teología especulativa, tanto entre los hegelianos como en la

dirección señalada por Schleiermacher. Schelling dedicó una atención especial al estudio de la mitología. En sus últimos años fue llamado a Berlín para combatir «el panteísmo hegeliano», aunque este no fue nunca tan pleno y efectivo como el de Schelling en una época anterior, como hemos visto. La filosofía de Schelling en esta postrera etapa fue mirada con simpatía por los protestantes ortodoxos e incluso, en cierto sentido, por los católicos contemporáneos.

IV. HEGEL

VIDA Y OBRAS.—Georg Wilhelm Friedrich Hegel era suabo; nació en Stuttgart en 1770, y pertenecía a una familia burguesa protestante. Estudió intensamente en el gimnasio de Stuttgart, y luego telogía y filosofía en Tübingen. Allí fue amigo íntimo de Schelling y de Hölderlin; la amistad con el segundo fue más duradera; con Schelling tuvo rozamientos procedentes de la cuestión de mayor importancia para ellos: la filosofía. Después fue Hegel profesor particular, de 1793 a 1800, y estuvo en Berna y en Frankfurt. En 1801 fue docente privado en Jena, sin lograr demasiados oyentes por sus escasas dotes de orador y la dificultad de sus cursos. En 1807, ya en plena madurez, publica su primer escrito considerable, que es ya una filosofía personal y no un mero programa: la *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu). La situación de Alemania, afectada por la guerra, lo obliga a colocarse como redactor de un periódico de Bamberg para poder vivir; pero siente este trabajo como algo provisional y penoso. Dos años después es nombrado rector del gimnasio de Nuremberg, y allí permanece hasta 1816, en que logra una cátedra universitaria en Heidelberg. La época de Nuremberg fue muy lograda y densa; allí se casó en 1811, y publicó de 1812 a 1816 su obra capital, *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica). En 1818 fue llamado a la Universidad de Berlín, de la que fue profesor hasta su muerte y rector en los últimos años. Allí publicó la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enciclopedia de las ciencias filosóficas) y dio cursos de enorme éxito, que lo convirtieron en la figura principal de la filosofía alemana y aun de toda la filosofía de la época. Murió de una epidemia de cólera que azotó a Berlín, el día 14 de noviembre de 1831. Este día terminó una genial etapa de la filosofía, y tal vez una época de la historia.

Además de las obras mencionadas, hay que citar varias importantísimas publicadas como *lecciones* de los cursos de Hegel.

Sobre todo la *Filosofía del Derecho*, la *Filosofía de la historia universal (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte)*, la *Filosofía de la religión* y la *Historia de la Filosofía*, la primera exposición de ella hecha desde un punto de vista rigurosamente filosófico.

Hegel fue esencialmente un filósofo. Su vida entera estuvo consagrada a una meditación que había dejado su huella profunda de desgaste en su rostro. «El era lo que era su filosofía —escribe Zubiri—. Y su vida fue la historia de su filosofía; lo demás, su contravida. Nada tuvo sentido personal para él, que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y tan ajeno al filosofar por una parte, adquiere por otra rango filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, su pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.»

El pensamiento de Hegel es de una dificultad que solo puede compararse con su importancia. Es la culminación, en su forma más rigurosa y madura, de todo el idealismo alemán. Uno de los más fecundos esfuerzos para comprender e interpretar la filosofía de Hegel ha sido el de mi maestro Zubiri, de quien acabo de citar unas palabras. En las palabras que siguen se encontrará la huella de esa interpretación.

1. *Esquema de la filosofía hegeliana*

Para Hegel es un problema la filosofía, y por eso entiende que tiene que justificarse a sí misma. Hegel se encontraba envuelto por una filosofía y una teología que procuraba «no tanto evidencia cuanto edificación». La filosofía se había ido tiñendo de vaga generalidad, de profundidad huera, hasta convertirse en mero entusiasmo y en nebulosidad. Esto es lo que parece intolerable a Hegel. No que se use de entusiasmo, de indeterminación, de un vago *sentimiento de Dios*, sino que se quiera convertir en eso a la filosofía o, ya que, naturalmente, esto no es posible, hacer pasar eso por filosofía. «La filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante.» Hablando de los pensadores a que alude, dice Hegel que «creen ser de los elegidos a quienes Dios concede en sueños la sabiduría, y lo que en realidad conciben y

paren, así, en el sueño, no son por esto sino ensueños.» Pero Hegel no se queda en reproches. A estas palabras siguen los centenares de páginas de la *Fenomenología del espíritu.* Y Hegel explica su propósito: «La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma. Colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a que pueda despojarse de su nombre de amor al saber y sea saber efectivo—, tal es lo que me he propuesto.»

En la *Fenomenología del espíritu* expone Hegel las etapas de la mente hasta llegar al saber absoluto, al filosofar. Solo desde aquí se puede hacer una filosofía. Y luego escribe la *Ciencia de la Lógica,* y después la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* en la que encontramos este esquema: Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu. Y esta última encierra en sí de nuevo la fenomenología del espíritu, que vimos al comienzo. ¿Qué sentido tiene esto? Se trata de dos puntos de vista muy distintos: en la *Fenomenología* se exponen las etapas sucesivas del espíritu hasta llegar al saber absoluto; pero una vez que se ha filosofado, este saber absoluto lo abarca y lo comprende todo, y entra como un momento de él ese espíritu humano con todas sus etapas. Aparece como un momento de la filosofía.

Para Hegel, la realidad es el *absoluto,* que existe en una evolución dialéctica de carácter lógico, racional. Según su famosa afirmación, todo lo real es racional y todo lo racional es real. Todo lo que existe es un *momento* de ese absoluto, un estadio de esa evolución dialéctica, que culmina en la filosofía, donde el *espíritu absoluto* se posee a sí mismo en el saber.

2. *La Fenomenología del espíritu*

El saber absoluto.—En la *Fenomenología del espíritu* va mostrando Hegel la dialéctica interna del espíritu hasta llegar al comienzo del filosofar. Pasa revista Hegel a los modos del saber. (Pensar es distinto de conocer. Conocer es conocer lo que las cosas son; tiene un momento esencial que se refiere a las cosas; ya vimos que era lo que Kant llamaba «conocimiento trascendental».) Hegel distingue la mera información (historia) y el conocimiento conceptual, en el cual yo tengo los conceptos de las cosas (eso serían las ciencias en que hay un efectivo saber). Pero hace falta un *saber absoluto.*

El saber absoluto es un saber totalitario. Por ser absoluto no puede dejar nada fuera de sí, ni siquiera el *error.* Incluye el error en tanto que error. La historia ha de ser eso: tiene que

incluir todos los momentos del espíritu humano, hasta los momentos del error, que aparecen como tal desde la verdad.

DIALÉCTICA.—Esta dialéctica del espíritu en Hegel es *lógica*, es una *dialéctica de la razón pura*. Esto es lo que hace hoy cuestionable la filosofía de la historia de Hegel. El espíritu atraviesa una serie de estadios antes de llegar al saber absoluto. En el comienzo del filosofar está el *ser*. Aquí empieza la filosofía. La filosofía comienza, pues, con el ser.

3. *La Lógica*

EL SENTIDO DE LA LÓGICA.—El problema de qué es la dialéctica es antiguo y complejo; desde Platón ocupa a la filosofía, y en Hegel llega a su máxima agudeza, porque constituye el eje de su sistema. La dialéctica no es un paso de la mente por varios estadios, sino *un movimiento del ser*. Se pasa necesariamente de un estadio a otro, y en cada estadio está la *verdad* del anterior. (Hay que recordar el sentido griego de la verdad = *alétheia* = estar patente.) En cada estadio se manifiesta y hace patente el anterior, y esto es su verdad. Y cada estado incluye al anterior, *absorbido*, es decir, a la vez *conservado y superado*.

La *Lógica* de Hegel es, pues, una dialéctica del ser, un *lógos* del *ón*, del ente; por tanto, *onto-logía*. La lógica hegeliana es *metafísica*.

LOS ESTADIOS DEL PENSAMIENTO HEGELIANO.—Recapitulando lo que llevamos dicho acerca del saber en Hegel encontramos que se ajusta al siguiente esquema, advirtiendo que no se trata de una *división*, sino, una vez más, del movimiento del ser.

Saber	Fenomenología del espíritu (comienzo del filosofar).	
	Filosofía (Enciclopedia)	Ciencia de la Lógica.
		Filosofía del espíritu.
		Filosofía de la naturaleza

Lógica	Doctrina del *ser*.
	Doctrina de la *ciencia*.
	Doctrina del *concepto*.

En el *ser* distinguimos los tres momentos siguientes:

Ser	1.º Determinidad (cualidad).
	2.º Cantidad.
	3.º Medida.

Dentro de la *cualidad* —para seguir un ejemplo de la dialéctica hegeliana— distinguimos tres estadios:

1.° Ser *(Sein).*
2.° Existencia *(Dasein).*
3.° Ser para sí *(Fürsichsein).*

En el primero —este *ser sin cualidad*— distinguimos:

Ser ... ...
1.° Ser *(Sein).*
2.° Nada *(Nichts).*
3.° Devenir *(Werden).*

Todo esto, repito, no es una *división lógica,* sino el movimiento del absoluto mismo. La *Lógica* hegeliana tendrá que recorrer estos estadios al revés, es decir, empezando por el simple ser sin cualidad para ir ascendiendo a cada punto de vista superior. Vemos, pues, que la dialéctica de Hegel tiene una estructura ternaria, en la que a la *tesis* se opone la *antítesis,* y las dos encuentran su unidad en la *síntesis.* Pero no se trata de una simple *conciliación,* sino que la tesis lleva necesariamente a la antítesis, y viceversa, y este *movimiento del ser* conduce inexorablemente a la síntesis, en la cual se encuentran *conservadas y superadas —aufgehoben,* esto es, *absorbidas,* según la traducción propuesta por Ortega— la tesis y la antítesis. Y cada estadio encuentra su *verdad* en el siguiente. Esta es la índole del proceso dialéctico. Intentaremos exponer en sus razones los primeros momentos de este movimiento dialéctico del ser.

LA MARCHA DE LA DIALÉCTICA.—Al final de la *Fenomenología del espíritu* se llega al comienzo absoluto del filosofar: al ser. Este ser es el ser puro, el ser absoluto. El ser es indefinible, porque tendría que entrar el definido en la definición; pero se pueden decir de él algunas cosas. Según Hegel, el ser es lo *inmediato indeterminado (das unbestimmte Unmittelbare).* Está libre de toda determinación frente a la esencia; simplemente *es;* no es *esto* o *lo otro.*

Este ser no tiene nada que pueda diferenciarlo de lo que no sea él, puesto que no tiene ninguna determinación; es la pura *indeterminación* y *vaciedad.* Si tratamos de intuir o de pensar el ser, no intuimos nada; si no fuera así intuiriasmos *algo (Etwas)* y no sería el ser puro. Cuando yo voy a pensar el ser, lo que pienso es *nada.* Del ser se pasa, pues, a la nada. Pasa el ser mismo, se entiende, no yo. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho *nada;* nada más ni menos que nada.

Hemos visto en el ser estos dos caracteres que nos da al principio Hegel: *inmediato* e *indeterminado.* El carácter de la inde-

terminación es el no ser *nada;* el de la inmediatez, ser *lo primero.* Del ser hemos sido arrojados a la nada. Pero ¿qué es la nada? Perfecta vaciedad, ausencia de determinación y contenido, incapacidad de ser separada de sí misma. Pensar o intuir la nada es eso: intuir la nada; es el puro intuir, el *puro pensar.* Vemos, pues, que es lo mismo intuir la nada que intuir el ser. El ser puro y la nada pura son *uno y lo mismo.* El ser nos ha arrojado en su movimiento interno a la nada, y la nada al ser, y no podemos permanecer en ninguno de los dos. ¿Qué quiere decir esto?

Nos preguntábamos por la verdad. Verdad es un estar patente, un estar descubierto, un mostrarse. Hemos visto que la manera de ser que tiene el «ser» es la de dejar de ser «ser» y pasar a ser «nada»; y que el modo de ser que tiene la «nada» es también no poder permanecer en sí y pasar a ser «ser». La verdad es que el ser ha pasado a la nada y la nada ha pasado al ser. Esto es el *devenir (werden, fieri,* γίγνεσθαι).

En esta dialéctica, repito, en cada estadio está la verdad del anterior, y la suya está en el siguiente. Así, la verdad del ser estaba en la nada, y la de la nada en el devenir. Y la verdad del devenir no estará tampoco patente en sí mismo, y así continúa, por su inexorable necesidad ontológica, el movimiento del ser en los estadios ulteriores de la dialéctica.

EL PROBLEMA DEL PANTEÍSMO.—Hegel recuerda tres momentos anteriores de la historia de la filosofía: Parménides, que pone el *ser* como lo absoluto, como la única verdad, a diferencia de los sistemas orientales (budismo), que ponen la nada como principio; Heráclito, que contrapone a esta abstracción el concepto total del devenir; y el principio de la metafísica medieval *ex nihilo nihil fit.* Hegel distingue dos sentidos de esta afirmación: uno que es una pura tautología, y otro que supone la identidad del ser consigo mismo y de la nada consigo misma. Si el ser es siempre ser y la nada es siempre nada, no hay devenir; esto es el sistema de la identidad (alusión a Schelling). Y esta identidad —dice Hegel— es la esencia del panteísmo. Vemos, pues, cómo Hegel está en oposición a este panteísmo por el modo de entender el movimiento dialéctico del ser.

El ser había pasado a la nada, y viceversa. Con esto aparece el problema de la *contrariedad.* Habla Hegel de un cierto *desaparecer* del ser en la nada y de la nada en el ser. Pero como son dos *contrarios,* el modo de ser que tiene cada uno es excluir al otro, *quitar* al otro. Lo mismo la palabra alemana *(aufheben)* que la latina *(tollere)* tienen un sentido de *elevar;* elevarse como contrarios en un modo de ser superior. Cuando dos cosas son necesarias, es que se excluyen; pero se excluyen en una unidad, en un género. La contrariedad transcurre en una unidad, decía

Aristóteles. Ese modo de excluirse que tienen el ser y la nada es el de conservarse en la unidad superior que es el *devenir*, en donde existen excluyéndose.

Pero, por otra parte, si bien Hegel rechaza el panteísmo de la identidad y afirma el paso de la nada al ser, en otro sentido no está exento de panteísmo. Hegel no cree que la realidad del mundo sea divina, que se *pân* sea *theós;* pero, situándose en otro punto de vista, se ve que el Dios de Hegel, el absoluto, solo existe *deviniendo;* es, según su propia expresión, un Dios que se hace *(Gott im Werden)*. Los entes finitos no son en rigor distintos de Dios, sino *momentos* de ese absoluto, estadios de su movimiento dialéctico. Y, por último, la *creación* hegeliana no es tanto la posición en la existencia divina, como una producción necesaria en la dialéctica del absoluto.

La ontología hegeliana.—Vemos, pues, cómo la *Lógica* de Hegel, que empieza con el ser, es decir, con el comienzo absoluto del filosofar, es la verdadera ontología. La Lógica ha de entenderse —dice Hegel— como el *sistema de la razón pura,* como el reino del puro pensamiento. Este reino es la *verdad.* Y, por tanto, concluye Hegel, se puede decir que el contenido de la *Lógica* es la *exposición de Dios, tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza* y *de ningún espíritu finito.* Tras este primer estadio vendrán, pues, las otras dos partes de la filosofía: la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu.*

4. *La filosofía de la naturaleza*

La naturaleza.—La filosofía griega entendió por naturaleza la totalidad de cuanto hay, con un principio (*arkhé*) y un fin (*télos*). Aristóteles define la naturaleza como principio del movimiento. *Physis* es, pues, llegar a ser. Se dice de algo que es natural porque se mueve a sí mismo. Son naturales, dice Aristóteles, las cosas que tienen en sí mismas el principio de su movimiento. Y frente a Platón, que afirmaba que la naturaleza es *idea,* dice Aristóteles que la naturaleza de cada cosa es su *ousía,* su *arkhé,* el principio interno de sus transformaciones.

La naturaleza, en Hegel, va a tener un carácter muy determinado, como un momento del absoluto. Y ese momento del absoluto que es la naturaleza nos viene caracterizado como un *ser para otro,* un *estar ahí.* La naturaleza es lo que es *otro,* lo que no es *sí mismo.*

Los estadios.—Esta naturaleza es un momento de la Idea, que tiene diferentes estadios:

1.° *La mecánica.* Y en ella tres momentos:

A) El *espacio* y el *tiempo:* el momento abstracto del *estar fuera.*
B) La *materia* y el *movimiento:* la *mecánica finita.*
C) La *materia libre:* la *mecánica absoluta.*

2.° La *física.* Y también tres momentos:

A) Física de la *individualidad general.*
B) Física de la *individualidad particular.*
C) Física de la *individualidad total.*

3.° La *física orgánica,* con tres momentos también:

A) La naturaleza *geológica.*
B) La naturaleza *vegetal.*
C) El organismo *animal.*

Este es el término de la evolución de los estadios de la naturaleza.

5. *La filosofía del espíritu*

EL ESPÍRITU EN HEGEL.—Hemos visto el sentido que tenía la *physis* en Grecia. La filosofía griega se preguntaba: ¿Qué es lo que es? = ¿qué es la naturaleza? No se pregunta por el espíritu. Esta idea aparecerá de un modo insistente, si bien extrafilosófico, en San Pablo (πνεῦμα) y luego ya en la filosofía de San Agustín: *spiritus sive animus.*

Espíritu en Hegel es *ser para mí,* mismidad. Hay un momento en la evolución del absoluto que es el espíritu, y definimos ese espíritu como la *entrada en sí mismo, la mismidad, el ser para sí.* Y Hegel hace un nuevo esquema del espíritu.

LOS ESTADOS DEL ESPÍRITU.—Vamos a indicar la articulación dialéctica de los estadios del espíritu, para examinar después brevemente los momentos más importantes:

1.° *Espíritu subjetivo.*

A) Antropología: el alma.
B) Fenomenología del espíritu: la conciencia.
C) Psicología: el espíritu.

2.° *Espíritu objetivo.*

A) El derecho.
B) La moralidad.
C) La eticidad.

3.° *Espíritu absoluto.*

A) El arte.
B) La religión revelada.
C) La filosofía.

A) *El espíritu subjetivo*

El espíritu subjetivo nos parece una cosa bastante clara. Es espíritu y es subjetivo; por tanto, es sujeto, un sujeto que se sabe a sí mismo, que es *sí mismo,* que tiene *interioridad* e *intimidad.* Este espíritu subjetivo se puede considerar en tanto en cuanto está unido a un cuerpo en una unidad vital, en cuanto es un *alma.* En este momento el espíritu es *alma,* y su estudio estará en la *antropología.* Pero este espíritu no solo es un alma, sino que *se sabe,* y a lo largo de todos los grados de la *conciencia* va a llegar al saber absoluto; es el espíritu en cuanto se sabe. Y así se desarrolla la *fenomenología del espíritu,* que va a estudiar hasta el momento de llegar al ser, al saber absoluto. Por último, no solo es conciencia, sino que *sabe* y *quiere.* A este momento lo llama Hegel *espíritu,* y su estudio es la *psicología.* Con esto tenemos el marco de lo que es el espíritu subjetivo.

B) *El espíritu objetivo*

El espíritu objetivo nos va a plantear una nueva y más grave dificultad, que nace de su propio concepto: *espíritu* (ser para sí, mismidad), pero al mismo tiempo *objetivo,* un espíritu que *está ahí,* que no tiene sujeto. No es naturaleza, pero tiene ese carácter de la naturaleza de «estar ahí». Parece que está en contradicción con su concepto de espíritu el no tener sujeto.

El espíritu objetivo comprende tres formas, cada vez más altas: el *derecho,* la *moralidad* y la *eticidad* (ética objetiva o *Sittlichkeit,* a diferencia de *Moralität).*

El derecho.—El derecho se funda en la idea de *persona.* Persona es un ente racional, un ente con voluntad libre. El derecho es la forma más elemental de las relaciones entre personas. Lo

que no es persona es propiedad de la persona. Este es el carácter del derecho; en su concepto no entra el Estado. Puede haber una infracción del derecho y no tratarse a una persona como persona, sino como cosa. Esto ha sido, por ejemplo, la esclavitud. «Todos los hombres son fines en sí mismos», decía ya Kant. El hombre no puede ser nunca medio para nada, *cosa:* es fin en sí mismo. Por eso, para una transgresión del orden jurídico propone Hegel una *pena,* que no es más que la vuelta a ese previo estado de derecho. El sentido que tiene la pena en Hegel es volver a tratar a la persona como persona. En definitiva, quien tiene derecho a la pena es el penado. El delincuente tiene derecho a que se lo castigue, a que se lo coloque dentro del derecho, tratándolo así como una persona.

LA MORALIDAD.—Hay un segundo estadio, que es la moralidad. En Hegel, la moralidad está fundada en los motivos. Los motivos son los que determinan la moralidad de una acción. Esto la subjetiviza y hace que no tenga objetividad ninguna, y por eso traslada el desarrollo de la idea de la moralidad a la eticidad o ética objetiva. En ella se ve el desarrollo de la idea moral en las diferentes unidades de convivencia: la familia, la sociedad y, sobre todo, el Estado.

LA ETICIDAD.—La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la *verdad* del espíritu subjetivo y del objetivo. Como espíritu inmediato o *natural* es la *familia;* la totalidad relativa de las relaciones de los individuos como personas independientes es la *sociedad;* y el espíritu desarrollado en una realidad orgánica es el *Estado;* este es el momento que más nos interesa.

EL ESTADO.—El Estado es la forma plena del espíritu objetivo. Hegel ha hecho, tal vez el primero, una ontología del Estado. El Estado es una creación de la razón y es la forma suprema en que se desarrolla la idea de la moralidad. No lo considera Hegel del modo un tanto vacío en que lo considera Rousseau. Es una realidad objetiva; es una construcción, y tiene una jerarquía ontológica superior. Pero ocurre que ningún Estado concreto realiza plenamente la idea del Estado. Esta no se realiza sino en el desarrollo total de la historia universal. La *historia universal* es el despliegue de la dialéctica interna de la idea del Estado.

LA HISTORIA UNIVERSAL.—Algunos caracteres de Hegel se ven mejor que en parte alguna de su obra en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal,* uno de los libros más geniales que ha producido Europa. Hegel tiene un sistematismo riguroso y cerrado. *Sistema* en Hegel es algo muy concreto; es el modo como existe la verdad, de tal modo que ninguna es independiente, que nada es verdad por sí solo, sino que cada verdad está siendo

sostenida y fundada por todas las demás. En esto consiste la estructura sistemática de la filosofía, a diferencia de una estructura que pudiéramos llamar *lineal*, por ejemplo en la matemática. Este sistematismo lleva a Hegel a pasar por alto algunas cosas y a deformar a veces la realidad.

Hegel intenta explicar la evolución dialéctica de la Humanidad. La historia es la realización del plan divino, una revelación de Dios. *Weltgeschichte, Weltgericht:* la historia universal es el juicio universal. Para Hegel todo lo real es racional y todo lo racional es real. Por eso su dialéctica es *lógica*. La historia humana es *razón*, y razón pura. La filosofía de la historia hegeliana va a ser, pues, el intento de explicar la historia entera, como un saber absoluto que no deja fuera nada, que incluye el mismo error en tanto que error.

Hegel distingue cuatro momentos en la evolución histórica de los pueblos, que asimila a las etapas de la vida humana: Oriente (la niñez), con la forma de la relación patriarcal; Grecia (la mocedad), o sea «la hermosa libertad»; Roma (la edad viril), en la forma de universalidad que es el Imperio Romano; y los pueblos romano-germánicos (la ancianidad), con la contraposición de un imperio *profano* y un imperio *espiritual*. Hegel ve en la historia el progreso de la libertad: en Oriente no hay más que *un* hombre libre, que es el déspota; en Grecia y en Roma, *algunos* (los ciudadanos); en el mundo moderno cristiano, *todos* los hombres.

Hegel hacía síntesis grandiosas de la historia universal: la India o el sueño, Grecia o la gracia, Roma o el mando... La obra de Hegel es hasta hoy el intento capital de hacer una filosofía de la historia. Después de los ensayos de San Agustín *(De civitate Dei)*, de Bossuet *(Discours sur l'histoire universelle)* y de Vico *(La scienza nuova)*, el libro de Hegel aborda con genial grandeza el tema de la historia. Pero nuestro tiempo tendrá que hacerse seriamente cuestión de dos puntos, que resultan problemáticos en Hegel. Uno de ellos es la denominación de *espíritu objetivo*, aplicada al Estado, a la historia, etc. El espíritu es la entrada en sí mismo, y luego aparece un espíritu sin sujeto. Ocurre algo semejante con la *vida social*, que no es de nadie, cuando la vida se caracteriza por ser *mi vida*, la vida *de alguien*. Aquí se vislumbra una contradicción. Y el segundo punto inquietante es el entender como *razón pura*, como dialéctica *lógica*, la evolución histórica de la Humanidad. ¿Hasta qué punto es así? (véase Ortega y Gasset: *La «Filosofía de la historia» de Hegel y la historiología)*.

C) *El espíritu absoluto*

El espíritu absoluto es una síntesis del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, y también de la naturaleza y el espíritu. La identidad de la naturaleza y el espíritu no es para Hegel una vacuidad, una indiferencia, como para Schelling, sino que ambos necesitan un *fundamento común.* Este fundamento es el fundamento de todo lo demás, el *absoluto,* que es *en sí* y *para sí.* Y Hegel lo llama *espíritu absoluto.*

Hemos visto que se trata de buscar un fundamento común que haga que algo sea naturaleza y que algo sea espíritu. Ese fundamento será la *realidad radical.* Pero no se ve bien por qué ha de llamarse espíritu, porque los espíritus eran tradicionalmente los entes que entran en sí mismos. Ese absoluto es el pensar sistemático en que cada cosa es verdad en función del sistema. Sistema es —ahora se puede entender plenamente— la articulación que cada cosa tiene en su ser con el espíritu absoluto. No se trata de una *cosa absoluta,* sino de *lo absoluto,* que es lo que funda las otras cosas. No es el absoluto un conjunto, del mismo modo que el mundo no es el conjunto de las cosas, sino aquello *donde* las cosas se encuentran (un *donde* que no es primariamente espacial).

El absoluto y el pensar.—El absoluto es *presente* a sí mismo; y ese ser presente a sí mismo es el *pensamiento.* El ser presente a sí mismo es el ser patente, la *alétheia.* No se trata de que, partiendo del pensamiento, se llegue a poseer ese absoluto. Es que el absoluto es patente a sí mismo, y esa inmediatez del absoluto es el pensamiento. Mientras no pienso yo *esto,* no es un ser. El ser actual de las cosas es el pensamiento. Ser no es ser latente, sino ser patente, *alétheia,* verdad.

Todo intento de definir lo absoluto es salirse de él; hay que encontrarse inmediatamente en el absoluto; es el ser puro. El ser puro, cuando yo lo pienso, como ya vimos, es la *absoluta negación.* El intento de evitación de la nada que el absoluto hace para mantenerse en el ser es el *devenir.* El absoluto solo puede existir *deviniendo.* En su devenir, el espíritu absoluto llega a ser *algo.* Es lo que en Grecia se llamaba el ser en sí.

Nada se basta a sí mismo, sino que ser algo es *llegar a ser* algo, y es suponer que ha habido un principio de ello. La verdad de algo es ser en sí lo que ya era en principio absoluto. Esto es lo que se ha llamado *esencia.* La esencia es lo que hace posible que una cosa sea. Y el aprehenderse absoluto es ser absoluto, *concepto.* El absoluto, que es la fuente de todo hacer, deviene por sí; por eso la Idea es *libertad.* Y, por último, el *saberse el*

absoluto es la filosofía. No es la filosofía pensar sobre lo absoluto, sino *el absoluto en cuanto se sabe* (cf. Zubiri: *Hegel y el problema metafísico)*.

LOS ESTADIOS DEL ESPÍRITU ABSOLUTO.—Los tres estadios del espíritu absoluto son, como vimos, el arte, la religión revelada y la filosofía. En el *arte* se trata de la manifestación *sensible* de lo absoluto; la idea absoluta es *intuida*. En la *religión*, en cambio, esta idea es *representada*. La filosofía de la religión de Hegel, en cuyo detalle no podemos entrar aquí, es enormemente importante. Hegel se opone a la religión del *sentimiento* de Schleiermacher; y de él sale una importante corriente que ha dominado la teología y la historia de la religión en el siglo XIX. En Hegel el argumento ontológico recibió una nueva interpretación que lo pone en valor nuevamente, después de la crítica kantiana. Baste indicar que distingue entre el punto de vista del *entendimiento* —desde el cual sería válida aquella— y el punto de vista de la razón. La relación del pensamiento y el absoluto permite a Hegel dar un sentido nuevo a la prueba ontológica, que así continúa su papel en la historia de la filosofía.

El último estadio del espíritu absoluto es la filosofía. En ella la idea no es ya intuida o representada, sino *concebida*, elevada a concepto. La filosofía es el saberse a sí mismo del absoluto; no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que *es* la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la filosofía le pertenece por esencia su historia (Zubiri).

Hegel es el primero en hacer una efectiva *Historia de la Filosofía*. La interpreta de un modo dialéctico, como una serie de momentos que se conservan y se superan. Hegel cree que en él llega la filosofía a su *madurez;* en él alcanza su conclusión; es un final: Hegel tiene clara conciencia de que en él culmina y se cierra una época, la Edad Moderna. Por eso al término de su *Historia de la Filosofía* puede hacer un balance gigantesco y escribir un *Resultado* que tiene una incomparable grandeza. «La filosofía es la verdadera teodicea», dice. Y añade estas palabras, en las que late toda la augusta gravedad de la historia de la filosofía, expresada como nunca lo ha sido, ni antes ni después de Hegel: «Hasta aquí ha llegado el espíritu universal. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de cerca de dos mil quinientos años (Tales nació el 640 antes de Cristo), de su *trabajo más serio* por hacerse objetivo a sí mismo, por conocerse:

«Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.»

V. EL PENSAMIENTO DE LA ÉPOCA ROMÁNTICA

Desde la época de Kant hasta la primera mitad del siglo XIX hay una intensa actividad intelectual en Alemania, cuyo estrato más profundamente filosófico —Kant, Fichte, Schelling, Hegel— hemos estudiado. Pero al mismo tiempo hay otros filósofos de talla algo menor, que representan, sin embargo, aportaciones de sumo interés a la filosofía y a otras disciplinas, y una serie de pensadores cuyo carácter importa filiar, siquiera brevemente.

En primer lugar, en el siglo XVIII aparecen dos movimientos, uno preferentemente literario y otro religioso, que ponen en primer plano el sentimiento y la vida afectiva: el llamado *Sturm und Drang* (tormenta e impulso) y el *pietismo*. A fines del siglo y comienzo del XIX aparece otro movimiento, procedente, sobre todo, del primero de los nombrados, y que es el *romanticismo*. Al mismo tiempo se produce un extraordinario florecimiento de los estudios históricos, que lleva a la formación del núcleo llamado la Escuela histórica. Por otra parte, la ciencia natural acaba de constituirse con la electricidad (Galvani, Volta, en Italia; Faraday, en Inglaterra), y en Francia la biología (Buffon, Condillac, Lamarck). Y, por último, en la filosofía, junto a las grandes figuras ya estudiadas, encontramos los nombres de Schleiermacher y Schopenhauer, sobre todo, y también los de Franz von Baader, Jacobi, Krause. Intentaremos caracterizar ligeramente estas corrientes de pensamiento.

1. *Los movimientos literarios*

Como reacción contra el espíritu racionalista y frío de la *Aufklärung*, se produce en Alemania una nueva literatura. Las figuras más grandes de ella no están exentas de ideas filosóficas y de un hondo interés por el idealismo. Sobre todo Goethe, cuya larga vida (1749-1832) lo hizo participar de todas las formas, desde el clasicismo hasta el romanticismo, y que tuvo una ge-

nialidad literaria incomparable, unida a una fecundidad notable para el pensamiento científico y estético. También Schiller, Hölderlin, Novalis, Herder, y los más estrictamente románticos, Tieck, los dos hermanos Schlegel, los Humboldt, hasta Heine.

El romanticismo significa, como hemos visto, una estética del sentimiento. Pero además hay en él una peculiar emoción del pasado. Y así como la Ilustración al pensar en el pasado se volvía al mundo clásico, a Grecia y a Roma, los románticos tienen una manifiesta preferencia por la Edad Media. Esto les lleva a una valoración —en primer lugar artística e histórica— del catolicismo, que los aproxima a la Iglesia romana. En muchos casos se produce además un efectivo acercamiento religioso; pero siempre, al menos, una admiración por el culto católico, por la continuidad del Pontificado, por la espléndida realidad histórica que es —aunque solo secundariamente— la Iglesia. Y ese interés por el pasado medieval los hace cultivar también el estudio de la historia.

2. *La escuela histórica*

Ya vimos cómo en el siglo XVIII francés (Voltaire, Montesquieu, después del antecedente de Bossuet) daba la historia un paso decisivo. A esto se une la aportación de algunos ingleses (Hume, Gibbon), y todo esto es recogido por la *Escuela histórica* alemana. Se distingue entre la naturaleza y el espíritu, como hemos visto, y se interpreta este *históricamente*. La historia general, la del derecho, la de las religiones, la lingüística, la filología clásica, románica, etc., son cultivadas intensamente por una serie de fecundos hombres de ciencia. Savigny, Bopp, Niebuhr, Mommsen más tarde, hacen una labor importantísima y de gran volumen. La Escuela histórica crea la técnica documental, el estudio de las fuentes, aunque luego le falta la construcción intelectual suficiente, y propende a quedarse en la acumulación de datos. El ejemplo de la filología clásica, que ha acopiado un inmenso material erudito, pero no ha sabido darnos una visión adecuada de Grecia, es particularmente claro. Frente a esto reaccionó enérgicamente Hegel, aunque tal vez pecando de un exceso de construcción lógica de la historia.

3. *Schleiermacher y la filosofía de la religión*

PERSONALIDAD DE SCHLEIERMACHER.—Friedrich Daniel Schleiermacher nació en 1768 y murió en 1834. Se formó en los establecimientos de los hermanos moravos, y su actividad principal fue

siempre la predicación y el estudio de la teología y la filosofía de la religión. Fue durante varios años predicador en la *Charité* de Berlín, después enseñó en Halle, y luego en la Universidad berlinesa, hasta su muerte. Sus obras más importantes son *Kritik der Sittenlehre* (Crítica de la moral), *Ethik, Der christliche Glaube* (La fe cristiana), *Hermeneutik* y los discursos *Über die Religion* (Sobre la religión). Además hizo una espléndida traducción de Platón.

LA RELIGIÓN.—Schleiermacher fue durante varios años la figura más saliente de la teología protestante alemana. Hegel se opuso a la interpretación que de la religión hacía Schleiermacher, y desde entonces la filosofía de la religión quedó fuertemente influida por las concepciones de ambos.

Schleiermacher no admite ni una teología racional, ni tampoco una teología revelada, ni siquiera una teología moral como la kantiana, fundada en los postulados de la razón práctica. El objeto de la especulación de Schleiermacher no es tanto *Dios* como *la religión;* más que teología, hace filosofía de la religión. Y esta religión es interpretada por él como un *sentimiento.* Es la filosofía del *sentimiento religioso.* ¿En qué consiste este sentimiento? Es el sentimiento de de *absoluta dependencia.* El hombre se siente menesteroso, insuficiente, dependiente. De este sometimiento procede la conciencia de criatura que tiene el hombre. Con esto el contenido dogmático queda, en definitiva, desvirtuado y relegado a un segundo plano, y la religión se convierte en puro asunto de sentimiento. Schleiermacher olvida el sentido fundamental de la *religio* como *religatio,* y con ello altera su significación *fundamental.*

TEÓLOGOS POSTERIORES.—A lo largo del siglo XIX se produce en Alemania una intensa actividad teológica, influida parcialmente por Schleiermacher, pero que sigue sobre todo las huellas de Hegel, en especial la llamada escuela de Tübingen. Uno de los más importantes teólogos de este tiempo es Christian Baur, y alcanzó gran fama, a pesar de su mayor superficialidad, David Strauss. La teología católica, por otra parte, cuenta en Alemania con la gran figura de Mathias Josef Scheeben, muerto en 1888, cuya obra capital, *Die Mysterien des Christentums,* significa una extraordinaria aportación a la teología especulativa.

4. *Derivaciones del idealismo*

En el último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del XIX florecen varios pensadores de interés, aunque un tanto oscurecidos por los grandes filósofos del idealismo alemán, de los que

reciben, en mayor o menor medida, influjo, y sobre los cuales lo ejercen igualmente. Algunos de ellos se oponen al idealismo, pero todos se mueven en el ámbito de sus problemas y están condicionados por la posición filosófica de la época. Consideremos brevemente los de mayor importancia.

HERDER.—Johann Gottfried Herder (1744-1803), parcialmente incluido en el ambiente de la *Aufklärung*, en tránsito ya hacia el pensamiento romántico, es uno de los pensadores que inician la comprensión de la realidad histórica en el siglo XVIII. Herder tiene en cuenta las diferencias entre los pueblos y la influencia de los factores geográficos, pero considera la humanidad como una totalidad sometida a evolución, y su *desideratum* era «una historia del alma humana, por épocas y por pueblos». Sus escritos principales son: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (También una filosofía de la historia para la formación de la humanidad), de 1774, y las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad), de 1784-91.

JACOBI.—Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), amigo de Goethe en su juventud, representante del principio del sentimiento religioso, se opone al racionalismo en materia de religión (Mendelssohn) y apela a la fe, asimilada por él a la sociedad: en una y en otra ha nacido el hombre y en ellas tiene que permanecer. Jacobi hizo una crítica del kantismo y de algunos puntos de la filosofía de Schelling. Sus escritos más importantes son: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (D. H. sobre la fe, o idealismo y realismo), *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (De las cosas divinas y su revelación).

HERBART.—Johann Friedrich Herbart (1776-1841), contemporáneo de las grandes figuras del idealismo alemán, penetrado, aun a pesar suyo, por su espíritu, se opone a la tendencia dominante en su época y, apoyado en el pensamiento del siglo XVIII y, en definitiva, en Leibniz, hace su filosofía personal, menos brillante que la de sus coetáneos Fichte, Schelling o Hegel, con una pretensión de *realismo*. Herbart escribió *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (Manual de Introducción a la Filosofía), *Hauptpunkte der Logik* (Puntos principales de la lógica), *Hauptpunkte der Metaphysik* (Puntos principales de la metafísica), *Allgemeine Metaphysik* (Metafísica general), *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica*, *Lehrbuch zur Psychologie* (Manual de psicología), *Psychologie als Wissenschaft* (Psicología como ciencia), *Allgemeine praktische Philosophie* (Filosofía práctica general), *Allgemeine Pädagogik* (Pedagogía general).

Para Herbart, la filosofía es la elaboración de los conceptos, y se ejercita sobre un conocimiento primario que es la experiencia; tiene que partir, pues, de lo «dado» y que se nos impone, sea materia o forma. Las materias y las formas de la experiencia plantean problemas: lo dado solo es un punto de partida, necesario para que los problemas sean reales, y obliga a filosofar para hacer comprensible la experiencia, que por sí misma no lo es. *Metaphysica est ars experientiam recte intelligendi.* Hay que pasar de un concepto-problema a un concepto-solución, y para ello intervienen ciertos modos contingentes de considerar las cosas que Herbart llama *zufällige Ansichten* o *modi res considerandi;* así se llega al método de «integración de los conceptos».

Herbart distingue entre lo que es y el ser mismo, el *quale* que es el ser. Este es entendido como absoluta posición, independiente de nosotros; a esto llama Herbart el «Real», es decir, el ente, y de ahí su intento de retorno al realismo; la doctrina de los Reales se funda en la teoría leibniziana de las mónadas. Del Real como absoluto solo se puede saber que es, que es simple, que no es cantidad y que cabe multiplicidad del ser, aunque no en el ser, esto es, que puede haber uno o muchos Reales; pero, considerado según nuestros modos de pensar, se convierte en *imagen,* con notas contingentes, que no contradigan esos caracteres esenciales: lo que el Real es para nosotros; en definitiva, Herbart recae en el idealismo. El yo es uno de los Reales, y al hilo de esta idea desenvuelve Herbart su psicología, que es, como su pedagogía, intelectualista: la única función originaria del alma es representar. La ética, por último, es interpretada como una *Geschmackslehre,* una doctrina del gusto o ciencia de la sensibilidad estimativa; el bien es la calidad de aquello que nos fuerza a la aprobación, así como el mal a la desaprobación; Herbart está muy próximo a la idea de valor, que había de madurar un siglo después; el bien no se define ni se inventa: se reconoce, se acepta, se estima o aprueba; la ética aparece dentro de un ámbito estético, como relativa a una belleza moral distinta de la música o la plástica; las *ideas prácticas* son las relaciones fundamentales estimables, las valoraciones ejemplares; estas ideas son la libertad íntima, la idea de la perfección, la idea de benevolencia, la idea del derecho y la idea de compensación o equidad. (Cf. Ortega: *O. C.*, VI, 265-291.)

KRAUSE.—Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) pertenece al grupo de los pensadores idealistas más jóvenes; con fuertes raíces religiosas y éticas, tuvo relativa originalidad y se esforzó por conciliar el teísmo con las tendencias panteístas dominantes en su época; su panenteísmo afirma que todas las

cosas son *en Dios*. Krause insiste en el destino y el valor de la persona, entendida de un modo moral, y desde es punto de vista interpreta el derecho y la sociedad; la humanidad es una federación de asociaciones autónomas, de fin universal o particular. Las principales obras de Krause son: *Entwurf des Systems der Philosophie* (Bosquejo del sistema de la filosofía), *Das Urbild der Menschheit* (El ideal de la humanidad), *System der Sittenlehre* (Sistema de ética), *Vorlesungen über das System der Philosophie* (Lecciones sobre el sistema de la filosofía), *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaften* (Lecciones sobre las verdades fundamentales de las ciencias). Krause dejó muchas obras inéditas, que se han ido publicando en parte. A pesar del estilo confuso y algo nebuloso de sus escritos, ejerció un influjo considerable. Su sistema fue desarrollado por algunos discípulos alemanes, como Roeder y Leonhardi; pero más en Bélgica, con Ahrens y Tiberghien, y en España, donde el krausismo tuvo una vitalidad inesperada, que interesa recoger.

SANZ DEL RÍO.—Don Julián Sanz del Río (1814-1869) fue el fundador y la figura principal de la escuela krausista española. Balmes y él —coetáneos, aunque Sanz del Río vivió hasta veintiún años después— son los dos nombres filosóficos más importantes de España en el siglo XIX. En 1843 fue nombrado catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid y enviado a hacer estudios en Alemania; en Heidelberg fue discípulo de Leonhardi y Roeder y vivió en casa del profesor de Historia Weber, donde fue compañero de Amiel. Vuelto a España, fue inspirador de un núcleo filosófico de extremada vitalidad, que influyó en la vida intelectual y política durante mucho tiempo, a lo largo de casi todo el siglo. A pesar de ello, su valor filosófico es escaso; a la hora de entrar en contacto con la filosofía alemana, los krausistas escogieron un pensador secundario, mucho menos fértil que las grandes figuras de la época. Tal vez influyó en esta predilección de Sanz del Río el carácter religioso y moral de la filosofía de Krause. El mejor historiador del krausismo español, Pierre Jobit [1], lo interpreta como un movimiento *premodernista*, anticipación en el siglo XIX de la corriente heterodoxa que surgió en algunos grupos católicos hacia 1900. Los escritos de Sanz del Río tuvieron escasa difusión fuera del núcleo de sus discípulos, en parte por su estilo oscuro e ingrato, pero también por las dificultades reales de su pensamiento, que significa un considerable esfuerzo filosófico, de efec-

[1] *Les Krausistes*, par l'abbé Pierre Jobit (Paris-Bordeaux, 1936). Cf. mi ensayo *El pensador de Illescas*, en *Ensayos de teoría (Obras*, IV). Véase también *El krausismo español*, por Juan López-Morillas (México, 1950).

tiva importancia dentro de las posibilidades españolas de su época. Las principales obras de Sanz del Río, que su autor presentaba como exposiciones de Krause, son *Ideal de la Humanidad para la vida; Lecciones sobre el Sistema de filosofía analítica de Krause; Sistema de la Filosofía: Metafísica: Primera parte, Análisis.—Segunda parte, Síntesis; Análisis del pensamiento racional; Filosofía de la muerte; El idealismo absoluto.*

El socialismo.—La influencia de los idealistas alemanes, sobre todo de Hegel, y también la de Ludwig Feuerbach (1804-1872), hegeliano, crítico de la teología en el sentido de un antropologismo ateo, y David Friedrich Strauss, unida a la de Darwin, se ejerce sobre los teóricos del socialismo alemán —no se olviden las distintas raíces del francés, contemporáneo o ligeramente anterior—. Los más importantes son Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1895) y Ferdinand Lassalle (1825-1864). Los dos primeros publicaron en 1848 el *Manifiesto comunista* y son los fundadores de la Internacional. Marx se doctoró con una tesis sobre Demócrito y Epicuro y publicó después *Thesen über Feuerbach, Die heilige Familie* (La Sagrada Familia), *Misère de la philosophie* (contra la *Philosophie de la misère* de Proudhon), *Zur Kritik der politischen Oekonomie* y, sobre todo, *Das Kapital.* Lassalle escribió *Die Philosophie des Herakleitos des Dunklen von Ephesos* (La filosofía de Heráclito el Oscuro de Efeso) y el *System der erworbenen Rechte* (Sistema de los derechos adquiridos).

El punto de partida de estos pensadores es la idea de *dialéctica,* tomada de Hegel. Esta dialéctica era «especulativa», idealista; partía del puro pensar —dice Engels— y debía salir de los «más tenaces hechos» *(von den hartnäckigsten Tatsachen).* No tenía aquí ningún lugar un método que «iba de la nada por la nada a la nada» *(von nichts durch nichts zu nichts kam),* como dice irónicamente Engels citando la *Lógica* hegeliana. Era menester someter esta dialéctica a una crítica penetrante, pero Marx y Engels reconocen «el enorme sentido histórico» en que se fundaba. Esta grandiosa concepción de la historia, que hace época, «era el supuesto teórico directo de la nueva intuición materialista».

En sus manos, la dialéctica idealista de Hegel se convierte en una dialéctica material, que los lleva a lo que se llama —un tanto impropiamente— «interpretación materialista de la historia» y que es más bien una interpretación económica de ella. La economía política se convierte así en la disciplina fundamental —Engels, por su parte, comenzó con mucha agudeza el tratado de Marx *Zur Kritik der politischen Oekonomie*—. La economía política comienza con la mercancía *(Ware),* con el momento en

que los productos son trocados recíprocamente. El producto que aparece en el trueque es la mercancía. Y es mercancía simplemente porque a la *cosa*, al producto, se enlaza una *relación* entre dos personas o comunidades, entre el productor y el consumidor, que ya no están unidos en la misma persona.

Este es el núcleo de la concepción marxista: «La economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y en última instancia entre clases; pero estas relaciones están siempre *ligadas a cosas* y *aparecen como cosas.*» Aquí se ve cómo se desliza, sin clara justificación, la «cosificación» de un pensamiento que originariamente subrayaba las relaciones personales. Marx insistió con acierto e indiscutible genialidad en la importancia del factor económico en la historia, pero luego pretendió fundarla íntegramente en él y considerar todo lo demás, mediante una construcción arbitraria e insostenible, como una *superestructura* de la economía. La cultura, la religión, la filosofía y la vida entera del hombre se explicarían por la componente económica de ella, que es muy real, pero solo parcial; y, aunque imprescindible, secundaria en una perspectiva íntegra.

Por otra parte, la ideología política ligada con esta doctrina filosófica llevó a una sustantivación de la idea de «clases» sociales, a la fijación de los dos tipos «burgués» y «proletario», construcciones relativamente aceptables para explicar la situación social en Europa en los comienzos de la era industrial, pero absolutamente insuficientes cuando se las aplica a otras épocas o a otros países, y que ejercen una violenta deformación de la realidad, la cual no se ajusta a los esquemas que se le imponen.

La importancia de Marx como economista es muy grande, y mayor todavía su significación política, como fundador de uno de los más grandes movimientos de masas de la historia; pero esta importancia no es filosófica. El llamado «pensamiento marxista» posterior ha estado encerrado en una disciplina muy estrecha, hasta el punto de constituir una forma de escolástica en que las autoridades *filosóficas* más constantemente citadas han sido, junto a Marx y —secundariamente— Engels, Lenin y Stalin (este último, borrado súbitamente después de su muerte). En la actualidad, las figuras de mayor interés entre los pensadores marxistas son el húngaro György Lukács (n. en 1885), autor de *Die Theorie des Romans, Geschichte und Klassenbewusstsein, Essays über den Realismus, Die Zerstörung der Vernunft;* y el alemán Ernst Bloch, actualmente profesor en Alemania occidental: *Das Prinzip Hoffnung, Naturrecht und menschliche würde.*

El materialismo dogmático y el ateísmo profesado como principio por el marxismo han dado a este movimiento un carácter sumamente rígido y con rasgos casi religiosos, que no tienen de-

masiado que ver con el núcleo originario del pensamiento de Marx, sobre todo en su juventud, estudiado hoy con mayor interés e independencia que las formas dictadas por una rígida organización ajena a la actitud de perenne inquietud, busca y justificación que es propia de la filosofía.

5. *Schopenhauer*

PERSONALIDAD.—Arthur Schopenhauer nació en Danzig en 1788 y murió en Frankfurt del Main en 1860. Era hijo de un rico comerciante y de una mujer inteligente y culta, novelista. Después de iniciarse en el comercio, estudió filosofía en Göttingen y Berlín. Sus tesis doctoral fue su libro *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente). En 1818 terminó su obra principal, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El mundo como voluntad y representación), que tuvo un éxito muy escaso. Desde 1820 fue docente privado en Berlín y no tuvo apenas oyentes para su curso, que anunció a la misma hora que Hegel. Cuando el cólera de 1831, Schopenhauer abandonó Berlín para huir de él, y se estableció definitivamente en Frankfurt; así escapó a la epidemia, mientras Hegel moría. Después escribió otros libros que alcanzaron más éxito: *Über den Willen in der Natur* (Sobre la voluntad en la naturaleza), *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Los dos problemas fundamentales de la Etica), *Aphorismen zur Lebensweisheit* (Aforismos para la sabiduría de la vida), *Parerga und Paralipomena.*

Schopenhauer tuvo una áspera hostilidad durante toda su vida a los filósofos idealistas postkantianos, especialmente a Hegel, a quien insulta, a veces con ingenio, pero con frecuente trivialidad y falta de sentido. Su falta de éxito y de gloria como profesor y escritor acentuó en él un pesimismo mordaz y agresivo, que caracteriza su filosofía. Schopenhauer tuvo vivo interés por el arte, la música y la literatura. Admiró y tradujo a Gracián, de quien le gustaba el estilo sentencioso y aforístico. Sus influencias más fuertes fueron Platón, Kant, los idealistas postkantianos —aunque se opusiera a ellos— y, por otra parte, el pensamiento indio y el budismo. La influencia de Schopenhauer ha sido muy extensa desde su vejez y después de su muerte, pero no se ha ejercido tanto en las vías de la filosofía rigurosa como en las de la literatura y la teosofía, etc.

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.—El título de la gran obra de Schopenhauer encierra la tesis central de su filosofía. El mundo es un «fenómeno», una *representación;* Scho-

penhauer no distingue fenómeno y apariencia, sino que los identifica; el mundo de nuestra representación es apariencia o engaño. Las formas de este mundo, que lo convierten en un mundo de objetos, son el espacio, el tiempo y la causalidad, que ordenan y elaboran las sensaciones. Son visibles las raíces kantianas de esta teoría.

Pero hay un momento del mundo que no aprehendemos como puro fenómeno, sino de un modo más profundo e inmediato: el yo. El yo es perceptible, por una parte, como cuerpo; pero también como algo inespacial, por encima del tiempo y además libre, y que llamamos *voluntad.* El hombre se aprehende, en su estrato más profundo, como *voluntad de vivir.* Cada cosa en el mundo se manifiesta como afán o voluntad de ser; lo mismo en lo inorgánico que en lo orgánico o en la esfera de la conciencia. La realidad es, pues, voluntad. Pero como el querer supone una *insatisfacción,* la voluntad es constante dolor. El placer, que es transitorio, consiste en una cesación del dolor; la vida, en su fondo mismo, es dolor. Esto hace que la filosofía de Schopenhauer sea un riguroso pesimismo. La voluntad de vivir, siempre insaciada, es un mal; y, por tanto, lo es el mundo y nuestra vida.

La ética de Schopenhauer se desprende de esta idea. El sentimiento moral es la *compasión* y la tendencia a aliviar el dolor de los demás seres. A esto tienden también el saber y el arte, especialmente la música; pero son remedios pasajeros. La única salvación definitiva es la *superación de la voluntad de vivir.* Si la voluntad se anula, entramos en el *nirvana;* y esto, que parece una simple aniquilación, es en realidad el mayor bien, la verdadera salvación, lo único que pone fin al dolor y al descontento del querer siempre insatisfecho.

La ética de Schopenhauer tenía, además, un carácter determinista, en el sentido de que el hombre es bueno o malo esencialmente y para siempre, sin que haya posibilidad de llevarlo a la bondad, por ejemplo. Frente a la doctrina socrática, Schopenhauer cree que la virtud no se puede enseñar, sino que se es bueno o malo *a radice.*

La filosofía de Schopenhauer es aguda e ingeniosa, con frecuencia profunda, expuesta con grandes dotes de escritor, y está animada por una fuerte y rica personalidad; pero sus fundamentos metafísicos son de escasa solidez, y su influjo ha llevado a muchos a perderse en un trivial *dilettantismo,* impregnado de teosofía, literatura y «filosofía» india, donde quien de verdad se pierde es el sentido de la filosofía.

Hemos visto cómo, en realidad, el periodo idealista alemán concluye en Hegel; los demás son consecuencias de este idealis-

mo, en que se entregan los pensadores a una especulación que va perdiendo el contacto con los problemas auténticos de la metafísica. La vaguedad, la nebulosidad y las construcciones fantásticas, que ya señalaba Hegel en su tiempo, rebrotan con más pujanza tras su muerte. Esto provocará un movimiento de reacción, que habrá de sumir a la filosofía en una de sus más profundas crisis: es lo que llamamos el *positivismo.*

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XIX

La historia de la filosofía contemporánea, hecha desde los años centrales del siglo XX, tiene que situar a los pensadores de la última centuria en una perspectiva desusada, que no coincide con el modo habitual de representarse sus figuras. En efecto, nosotros tenemos que interpretar la filosofía del pasado próximo llevando como guías dos ideas rectoras: una, la comprensión de ese tiempo, distinto aunque cercano; la otra, la necesidad de explicar cómo de esa filosofía viene la nuestra, y cómo a ese tiempo sucede el que nos ha tocado vivir. Esto impone, en primer lugar, una apreciación de la significación de los filósofos del siglo XIX que no corresponde a la que estuvo vigente entonces. Algunos pensadores oscuros y mal entendidos por su contorno aparecen hoy como lo más sustantivo y eficaz de la filosofía del siglo pasado. Y dentro de su obra, con frecuencia las dimensiones menos notorias y famosas en su tiempo se revelan como decisivas y aun como anticipaciones de los más profundos descubrimientos de nuestros días.

El siglo XIX es una época de cierta anormalidad filosófica; en rigor, no comienza hasta después de la muerte de Hegel, en 1831; su primer tercio, con el último de la centuria anterior, forma un periodo bien distinto, dominado por el idealismo alemán. Al morir Hegel, se agota una etapa y sobreviene a la filosofía una honda crisis, en la que casi desaparece. Esto no es extraño, porque la historia de la filosofía es discontinua, y a las épocas de máxima tensión creadora suceden siempre largos años de relajación, en que la mente parece no poder soportar el esfuerzo metafísico; pero en el XIX la filosofía aparece, además formalmente negada, lo cual supone un peculiar hastío del filosofar, provocado, al menos parcialmente, por el abuso dialéctico en que cae el genial idealismo alemán. Entonces surge la necesidad apremiante de atenerse a las cosas, a la realidad misma, de apartarse de las construcciones mentales para ajustarse a lo

real tal como es. Y la mente europea de 1830 encuentra en las ciencias particulares el modelo que ha de trasladar a la filosofía. La física, la biología, la historia van a aparecer como los modos ejemplares de conocimiento. De esta actitud nace el *positivismo.*

El propósito inicial —atenerse a la realidad misma— es irreprochable y constituye un permanente imperativo filosófico. Pero aquí comienza, justamente, el problema: ¿cuál es la realidad? Como vemos, la filosofía no puede acotarse ni definirse extrínsecamente, sino que su delimitación misma supone una previa cuestión metafísica. Con sobrado apresuramiento, el siglo XIX cree poder suprimirla y afirma que la realidad son los *hechos sensibles.* Este es el error que invalida el positivismo. Y se podría interpretar sin violencia la filosofía desde Comte hasta hoy como un esfuerzo por restablecer efectivamente ese postulado, por hacerse verdaderamente *positiva:* en otros términos, por descubrir cuál es la realidad auténtica, sin construcciones mentales y sin exclusiones, para atenerse fielmente a ella.

Porque, claro es, tanto se desvirtúa la realidad mediante adiciones como mediante supresiones. Lo que mi pensamiento superpone a las cosas, las altera y falsea; pero no menos falsedad significa la parcialidad, el tomar la parte por el todo, el creer que *algo real* es, sin más, *la realidad.* Repetidas veces la filosofía ha identificado una porción o elemento de lo que hay con la totalidad de ello, y constantemente ha tenido que esforzarse por corregir ese error e integrar la visión de la realidad con los elementos que se habían dejado fuera y con su ausencia falseaban la perspectiva.

Pero el error con que comienza el siglo XIX es más grave; porque define lo real, es decir, formula una tesis metafísica, y al mismo tiempo no se da cuenta de ello, hasta el punto de que niega su posibilidad; es decir, no toma su interpretación de la realidad —los hechos sensibles— como lo que es, una interpretación, sino como la realidad misma; parte de ese supuesto sin tener siquiera conciencia de él. Por eso, el problema que se planteará a la filosofía después del positivismo es doble: primero, descubrir la realidad auténtica, lo que se llamará después la *realidad radical,* y, en segundo lugar, reivindicar la necesidad y la posibilidad de la metafísica.

Las dos empresas transcurren simultánea y paralelamente. No se va a hacer una especulación acerca de la filosofía misma, en virtud de la cual se muestre la validez del conocimiento metafísico, para investigar después, ya en posesión de ese instrumento, la estructura de lo real. Al contrario, el esfuerzo del filosofar mismo llevará a la evidencia de que el positivismo estaba haciendo *ya* metafísica, justamente cuando pretendía elimi-

narla. Hacía metafísica, pero sin saberlo, es decir, de un modo poco *positivo,* y por eso erróneo y deficiente. Y el intento de llevar a la filosofía a su verdadera positividad obligará, por una parte, a reparar en realidades que habían sido obstinadamente pasadas por alto —concretamente la esfera de los objetos ideales y la realidad de la *vida humana,* con sus peculiares modos de ser y todas sus consecuencias ontológicas—; y, por otra parte, para aprehender esas realidades será menester usar de instrumentos mentales nuevos, que darán una nueva imagen del conocimiento y de la filosofía misma.

De este modo, nuestro tiempo se encuentra en la situación de crear una nueva metafísica, que por serlo está radicada en toda la tradición del pasado filosófico. Después de las anticipaciones de unos cuantos pensadores geniales del siglo XIX, la fenomenología, la filosofía existencial y la de la razón vital han creado un método de saber y han vuelto la atención al mundo ideal y a la realidad de la vida. Ahora, esta filosofía de nuestro tiempo se ve obligada a descender al fondo de las cuestiones últimas, y con ello adquiere su máxima radicalidad.

I. LA SUPERACIÓN DEL SENSUALISMO

La intensidad de la vida filosófica vuelve a Francia en la primera mitad del siglo XIX. Después de la época de plenitud de la Ilustración aparece una serie de interesantes pensadores franceses, afines a los *ideólogos* de fines del XVIII, y que se ocupan sobre todo de cuestiones relacionadas con la psicología y con el origen de las ideas. Esta filosofía, que invoca como antecedente inmediato el sensualismo de Condillac, inicia una paulatina desviación de ese punto de vista y termina por abordar las cuestiones metafísicas; de un modo concreto, es una fase importante de la prehistoria de la filosofía de la vida.

Los dos filósofos más considerables que representan esta tendencia son Laromiguière y Degérando, antecedentes del pensador capital de la época, Maine de Biran, del que luego arranca el grupo de los espiritualistas. Laromiguière (1756-1847) escribió unas *Leçons de philosophie,* sensualistas en sus líneas generales, pero donde se distingue la recepción de la reacción, se afirma la actividad del yo, manifestada en la *atención,* y se esboza así un intento de superación del puro sensualismo. Degérando (1772-1842), una generación posterior, sensualista también, dependiente de Bacon, Locke y Condillac, pero conocedor del idealismo alemán, que perturba su posición filosófica, escribió un extenso libro en cuatro volúmenes, titulado *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels,* y luego una *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativamente aux principes des connaisances humaines,* en tres tomos. Degérando postula una *filosofía de la experiencia;* afirma una dualidad de dos elementos, el *yo* y las existencias *contiguas,* que se revelan en el hecho de la resistencia. A la vez intenta unir el racionalismo y el empirismo, en una actitud que anticipa la ecléctica.

1. *Maine de Biran*

SITUACIÓN FILOSÓFICA.—El más profundo y original de los filósofos franceses de su tiempo es Maine de Biran (1766-1824). Su obra capital es el *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (1812); entre sus escritos de mayor interés se cuentan también: *Journal, Mémoire sur la décomposition de la pensée, Influence de l'habitude sur la faculté de penser.* Maine de Biran, influido por Destutt de Tracy y Laromiguière, en polémica con De Maistre y De Bonald, representa una posición que tiene cierta analogía con la de Fichte en Alemania. Desde una actitud inicial sensualista desemboca en la primera comprensión algo madura de la vida humana y termina en un pensamiento teísta y católico. Maine de Biran, en parte por la originalidad de su punto de vista, y en parte por la oscuridad de su expresión vacilante, fue mal entendido en su tiempo, aunque los pensadores franceses posteriores lo invocaron como maestro. Su filosofía aún no ha sido suficientemente utilizada, a pesar de los esfuerzos que se han realizado en este siglo.

METAFÍSICA.—Maine de Biran, de acuerdo con los supuestos sensualistas, busca el *hecho primitivo* en que ha de fundarse la ciencia. Pero no puede ser la *sensación*, porque esta no es ni siquiera un *hecho;* un hecho, para serlo, ha de ser conocido, ha de ser *para alguien,* y requiere la concurrencia de la impresión sensorial con el *yo*. La *conciencia* implica una dualidad de términos, una coexistencia, y esto a su vez requiere un *ámbito* previo donde yo me encuentro con lo conocido. Lo sabido es siempre *consabido,* porque saber es saberme *yo con* el objeto. Todo hecho supone una dualidad de términos que no pueden concebirse separadamente, sino que son función uno del otro: el yo solo existe al ejercitarse frente a una resistencia. Maine de Biran convierte los conceptos objetivos en funcionales; la coexistencia es una realidad dinámica, un «hacer»: el *esfuerzo;* el yo y lo resistente solo son ingredientes de esa realidad activa [1].

La consecuencia de esto es algo radical: *yo no soy una cosa;* el hombre forma una antítesis con el universo entero; ni el esfuerzo es *cosa,* ni tampoco sus términos, que solo se constituyen como tales en su interacción. Maine de Biran entiende la vida como una tensión activa entre un yo y un mundo que solo

[1] Cf. mi estudio *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran,* en *San Anselmo y el insensato* (*Obras,* IV).

son momentos de la realidad primaria del esfuerzo. El *yo llega a ser,* se constituye en el esfuerzo, y por eso el hombre puede iniciar series de actos libres y tiene vida personal, humana. En Maine de Biran se da oscuramente una visión vacilante y confusa, mal expresada, pero certera, de esa realidad que llamamos *vida humana.*

2. *El espiritualismo*

LOS ECLÉCTICOS.—Inspirado en Maine de Biran, si bien de un modo poco profundo, que no recogía lo más valioso de su pensamiento, apareció el *espiritualismo* francés, que dominó la vida filosófica oficial durante cincuenta años. Su iniciador es Royer-Collard (1763-1843), figura relevante del doctrinarismo político, que recogió las enseñanzas de la escuela escocesa de Thomas Reid y Dugald Stewart. Afín a esta tendencia es Théodore Jouffroy (1796-1842). Pero el pensador más importante del grupo es Victor Cousin (1792-1867), fundador del *eclecticismo,* que fue la filosofía oficial de la Universidad francesa durante el reinado de Luis Felipe. Cousin es un filósofo poco original, que pretende armonizar los diversos sistemas y acusa influencias cambiantes desde los griegos hasta los idealistas alemanes, sobre todo Schelling, y por supuesto los escoceses y Maine de Biran. Fue un eficaz propulsor de los estudios de historia de la filosofía, y él mismo los cultivó intensamente. Publicó diversos *Cours d'histoire de la philosophie, Fragments philosophiques, Du vrai, du beau et du bien* y varias obras históricas y biográficas, especialmente sobre el círculo de Port-Royal.

LOS TRADICIONALISTAS.—También como reacción frente al sensualismo, pero con marcada orientación hacia los problemas de la sociedad, la política y la historia, aparece un grupo de pensadores católicos, enérgicamente vinculados a Roma, fundadores de la tendencia *ultramontana,* que encuentra en el Papado y en legitimidad el fundamento del orden social. Representan una posición tradicionalista, que desconfía de la razón y hace residir las verdades fundamentales en la «creencia», de que la sociedad es depositaria; en política se oponen al espíritu y las doctrinas de la Revolución francesa. Los pensadores más importantes de este núcleo son el conde Joseph de Maistre (1753-1821), saboyano, que fue embajador en Rusia *(Du Pape, Soirées de Saint-Pétersbourg)* y Louis de Bonald (1754-1840), que intentó una sistematización del tradicionalismo *(Législation primitive, Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social).* Ciertas conexiones con este grupo tienen Lamennais —que al final se sepa-

ró de la Iglesia—, Lacordaire y Montalembert, aunque estos se orientan hacia una actitud más liberal.

La Revolución, que provocó, por una parte, esta reacción tradicionalista, despertó al mismo tiempo un movimiento de carácter *social,* dirigido por varios teóricos franceses, que imaginaron doctrinas sociales utópicas, pero no exentas de ideas agudas sobre el problema de la sociedad. Especialmente Saint-Simon, Fourier y Proudhon, que preparan a la vez corrientes políticas socialistas y la fundación de la ciencia social.

Todos estos elementos son utilizados en diversa medida por el positivismo, que es lo más importante de la filosofía del siglo XIX.

BALMES.—El sacerdote catalán Jaime Balmes, nacido en Vich en 1810 y muerto en 1848, representa, con Sanz del Río, la principal aportación española a la filosofía del siglo XIX, y tiene cierta afinidad con los pensadores franceses mencionados. En su corta vida tuvo una intensa actividad política, periodística y filosófica. Sus obras más importantes son: *El criterio* —una lógica popular del buen sentido—, *El protestantismo comparado con el catolicismo* —réplica a la *Histoire de la civilisation en Europe,* de Guizot—, *Filosofía Elemental, Filosofía fundamental.*

Balmes, familiarizado con la Escolástica por su formación sacerdotal, supo renovarla en un momento de gran decadencia, con aportaciones de la escuela escocesa, por una parte, y por otra de los sistemas de Descartes y Leibniz. Su obra, aun dentro de las limitaciones impuestas por la circunstancia histórica en que vivió y por su temprana muerte, significó un intento serio y valioso de restaurar los estudios filosóficos en España, y hubiera podido esperarse de ella un efectivo resurgimiento. Su visión de la filosofía contemporánea, sobre todo del idealismo alemán, es superficial y poco acertada; pero enfoca otras muchas cuestiones con buen sentido y frecuente perspicacia.

Fuera del campo estricto de la filosofía y próximo a los tradicionalistas franceses está Juan Donoso Cortés (1809-1853), embajador de España en París, donde entró en contacto con los elementos católicos, de los que fue muy estimado. Su obra principal es el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo* y *el socialismo.*

II. EL POSITIVISMO DE COMTE

PERSONALIDAD.—Auguste Comte nació en 1798 y murió en 1857. Pertenecía a una familia católica, monárquica y conservadora; pero él tomó pronto una orientación inspirada por la Revolución francesa. Colaboró con Saint-Simon, de quien se separó luego, y se familiarizó con los problemas sociales. Fue alumno de la Escuela Politécnica de París, y en ella adquirió una sólida formación matemática y científica. Después fue repetidor en la Escuela hasta que las enemistades le hicieron perder el puesto. Publicó muy joven una serie de *Opúsculos* sobre la sociedad, muy interesantes, y luego emprendió la gran obra de seis gruesos volúmenes que tituló *Cours de philosophie positive.* Luego escribió un breve libro de conjunto, el *Discours sur l'esprit positif,* el *Catéchisme positiviste* y su segunda obra fundamental, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité,* en cuatro tomos. El *Cours* se publicó de 1830 a 1842, y el *Système,* de 1851 a 1854.

La vida de Comte fue difícil y desgraciada. En su vida privada fue infeliz, y nunca logró la menor holgura económica, a pesar de su indiscutible genialidad y de su esfuerzo. En sus últimos años vivía sostenido por sus amigos y partidarios, sobre todo franceses e ingleses. Auguste Comte tiene caracteres de desequilibrio mental, que en algún momento se acentuaron mucho. Al final de su vida tuvo un profundo amor por Clotilde de Vaux, que murió poco después, y esta pérdida contribuyó a abatirlo.

1. *La historia*

LA LEY DE LOS TRES ESTADOS.—Según Comte, los conocimientos pasan por tres estados teóricos distintos, tanto en el individuo como en la especie humana. La *ley de los tres estados,* fundamento de la filosofía positiva, es a la vez una teoría del cono-

cimiento y una filosofía de la historia. Estos tres estados se llaman teológico, metafísico y positivo.

El estado *teológico* o ficticio es provisional y preparatorio. En él la mente busca las *causas y principios de las cosas*, lo más profundo, lejano e inasequible. Hay en él tres fases distintas: el *fetichismo*, en que se personifican las cosas y se les atribuye un *poder* mágico o divino; el *politeísmo*, en que la animación es retirada de las cosas materiales para trasladarla a una serie de divinidades, cada una de las cuales representa un grupo de poderes: las aguas, los ríos, los bosques, etc.; y, por último, el *monoteísmo*, la fase superior, en que todos esos poderes divinos quedan reunidos y concentrados en uno, llamado Dios. Como se ve, la denominación de estado *teológico* no es apropiada; sería preferible decir religioso o tal vez *mítico*. En este estado predomina la *imaginación*, y corresponde —dice Comte— a la *infancia* de la Humanidad. Es también la disposición primaria de la mente, en la que se vuelve a caer en todas las épocas, y solo una lenta evolución puede hacer que el espíritu humano se aparte de esta concepción para pasar a otra. El papel histórico del estado teológico es irreemplazable.

El estado *metafísico* o abstracto es esencialmente crítico, y de transición. Es una etapa intermedia entre el estado teológico y el positivo. En él se siguen buscando los conocimientos *absolutos*. La metafísica intenta explicar la naturaleza de los seres, su esencia, sus causas. Pero para ello no recurre a agentes sobrenaturales, sino a *entidades* abstractas que le confieren su nombre de *ontología*. Las ideas de principio, causa, sustancia, esencia, designan algo distinto de las cosas, si bien *inherente* a ellas, más *próximo* a ellas: la mente, que se lanzaba tras lo lejano, se va acercando paso a paso a las cosas, y así como en el estado anterior los poderes se resumían en el concepto de Dios, aquí es la *Naturaleza* la gran entidad general que lo sustituye; pero esta unidad es más débil, tanto mental como socialmente, y el carácter del estado metafísico es sobre todo crítico y negativo, de preparación del paso al estado positivo: una especie de crisis de pubertad en el espíritu humano, antes de llegar a la edad viril.

El estado *positivo* o real es el *definitivo*. En él la imaginación queda subordinada a la *observación*. La mente humana se atiene a las *cosas*. El positivismo busca solo hechos y sus leyes. No causas ni principios de las esencias o sustancias. Todo esto es inaccesible. El positivismo se atiene a lo *positivo*, a lo que está *puesto* o *dado*: es la filosofía del *dato*. La mente, en un largo retroceso, se detiene al fin ante las cosas. Renuncia a lo

que es vano intentar conocer, y busca solo las leyes de los fenómenos.

RELATIVISMO.—El espíritu positivo es *relativo*. El estudio de los fenómenos no es nunca absoluto, sino relativo a nuestra organización y a nuestra situación. La pérdida o la adquisición de un sentido —dice Comte— alteraría nuestro mundo completamente, y nuestro saber de él. Nuestras ideas son fenómenos no solo individuales, sino también sociales y colectivos, y dependen de las condiciones de nuestra existencia, individual y social, y por tanto de la *historia*. El saber tiene que aproximarse incesantemente al límite ideal fijado por nuestras necesidades. Y el fin del saber es la *previsión racional: voir pour prévoir, prévoir pour pourvoir*, es uno de los lemas de Comte.

2. *La sociedad*

EL CARACTER SOCIAL DEL ESPÍRITU POSITIVO.—Comte afirma que las ideas gobiernan el mundo; hay una correlación entre lo mental y lo social, y esto depende de aquello. El espíritu positivo tiene que fundar un orden social, quebrantado por la metafísica crítica, y superar la crisis de Occidente. Comte hace una aguda teoría acerca del poder espiritual y el temporal. La constitución de un saber positivo es la condición de que haya una autoridad social suficiente. Y esto refuerza el carácter histórico del positivismo; dice Comte que el sistema que explique el pasado será dueño del porvenir. De este modo, en continuidad histórica y equilibrio social, puede realizarse el lema político de Comte: *ordre et progrès;* orden y progreso. Y el imperativo de la moral comtiana —que es una moral esencialmente social— es vivir para el prójimo: *vivre pour autrui.*

LA SOCIOLOGÍA.—Comte es el fundador de la ciencia de la sociedad, que llamó primero *física social* y luego *sociología*. Comte intenta llevar al estado positivo el estudio de la Humanidad colectiva, es decir, convertirlo en *ciencia positiva*. Y esta sociología es, ante todo, una interpretación de la realidad histórica. En la sociedad rige también, y principalmente, la ley de los tres estados, y hay otras tantas etapas: en una domina lo *militar*, que llega hasta el siglo XII; Comte valora altamente el papel de organización que corresponde a la Iglesia católica; en la época metafísica corresponde la influencia social a los *legistas;* es la época de la irrupción de las clases medias, el paso de la sociedad militar a la sociedad económica; es un periodo de transición, crítico y disolvente, revolucionario; el protestantismo contribuye a esta disolución. Por último, al estado positivo corresponde

la época *industrial*, regida por los intereses económicos, y en ella se ha de restablecer el orden social, y este ha de fundarse en un poder *mental y social*. El gran protagonista de la historia es la Humanidad, y la sociología de Comte acaba por casi divinizarla y se convierte ella en *religión*.

La religión de la Humanidad.—Comte llegó en sus últimos años a ideas que, si bien son extravagantes, emergen del fondo más profundo de su pensamiento: así, la de la «religión de la Humanidad». La Humanidad en su conjunto es el *Grand-Etre*, el fin de nuestras vidas personales; por eso la moral es *altruismo*, vivir para los demás, para la Humanidad. Y a ese Gran Ser se le ha de tributar culto, primero un culto privado, en el cual el hombre se siente solidario de sus antepasados y descendientes, pero luego también un culto público. Comte llegó a imaginar la organización de una Iglesia completa, con «sacramentos», sacerdotes, un calendario con fiestas dedicadas a las grandes figuras de la Humanidad, etc. Lo único que falta en esta Iglesia es Dios, y, naturalmente, esto es lo que hace que no tenga sentido religioso. Con esta idea extraña, que tenía evidentemente no poco de desvarío, expresa Comte de un modo clarísimo el papel que concede al *poder espiritual* en la organización de la vida social; y busca su modelo en el poder espiritual por excelencia, la Iglesia católica, en cuya jerarquía y en cuyo culto se inspira Comte para su «religión». Y así llega el filósofo positivista a resumir su pensamiento en un último lema: *L'Amour pour principe; l'Ordre pour base, et le Progrès pour but.* Ahora vemos el sentido pleno del título completo de la Sociología de Comte: la política, la sociología y la religión de la Humanidad están inseparablemente ligadas.

3. *La ciencia*

La enciclopedia de las ciencias.—Comte hace una clasificación de las ciencias, que ha tenido gran influencia después, y que interesa especialmente porque pone de relieve algunos caracteres de su pensamiento. Las ciencias están en un orden jerárquico determinado, que es el siguiente:

matemática-astronomía—física-química—biología-sociología.

Esta jerarquía tiene un sentido histórico y dogmático, científico y lógico, dice Comte. En primer lugar, es el orden en que las ciencias han ido apareciendo y, sobre todo, el orden en

que han ido alcanzando su estado positivo. En segundo lugar, están ordenadas las ciencias según su extensión decreciente y su complejidad creciente. En tercer lugar, según su independencia; cada una necesita a las anteriores y es necesaria a las siguientes. Por último, aparecen agrupadas en tres grupos de dos, con afinidades especiales entre sí. Las ciencias de la vida —biología y sociología— son las últimas en salir del estado teológico-metafísico. La sociología, especialmente, es la obra de Comte, que la convierte en ciencia efectiva. Con esto, no solo se llega a completar la jerarquía de las ciencias, sino que se posee la disciplina más importante dentro del esquema comtiano de la filosofía, definida por su carácter histórico y social.

Se observarán algunas extrañas omisiones en la enciclopedia de Comte. Desde luego, falta en ella la metafísica, que el positivismo considera imposible, aunque, como hemos visto, la hace, pues Comte elabora una concreta teoría de la realidad; también falta, naturalmente, la teología; esto apenas requiere explicación. Pero además, no encontramos tampoco la psicología; esta queda disuelta entre la biología y la sociología; Comte considera imposible la introspección, y solo cree posible la psicología experimental, que entra en la esfera de una u otra de las dos ciencias vitales, según se trate del individuo o del hombre en su dimensión social. La historia y, en general, las *ciencias del espíritu* no aparecen autónomamente en la lista de Comte, porque este estaba preso en la idea de la unidad del método, e insiste en aplicar siempre el de las ciencias naturales, a pesar de su genial visión del papel de la historia.

LA FILOSOFÍA.—¿Qué es, pues, la filosofía para el positivismo? Aparentemente, una reflexión sobre la ciencia. Después de agotadas estas, no queda un objeto independiente para la filosofía, sino ellas mismas; la filosofía se convierte en *teoría de la ciencia*. Así, la ciencia positiva adquiere unidad y conciencia de sí propia. Pero la filosofía, claro es, desaparece; y esto es lo que ocurre en el movimiento positivo del siglo XIX, que tiene muy poco que ver con la filosofía.

Pero en Comte mismo no es así. Aparte de lo que cree hacer, hay lo que efectivamente hace. Y hemos visto que, en primer lugar, es una filosofía de la historia (la ley de los tres estados); en segundo lugar, una teoría *metafísica* de la realidad, entendida con caracteres tan originales y tan nuevos como el ser social, histórica y *relativa;* en tercer lugar, una disciplina filosófica entera, la ciencia de la sociedad; hasta el punto de que la sociología, en manos de los sociólogos posteriores, no ha llegado nunca a la profundidad de visión que alcanzó en su fundador. Este es, en definitiva, el aspecto más *verdadero* e intere-

sante del positivismo, el que hace que sea realmente, a despecho de todas las apariencias y aun de todos los positivistas, filosofía.

4. *El sentido del positivismo*

Lo que más llama la atención en Comte es la importancia que empieza por atribuirse. Tiene conciencia de una enorme, definitiva importancia suya para el mundo, y comienza siempre sus libros con un aire victorioso, saturado de gravedad inaugural. ¿Por qué tiene Comte tanta importancia? ¿Qué es lo que trae con tanta gravedad entre las manos? Y véase cómo este primer gesto solemne, casi hierático, se enlaza mentalmente con las ceremonias finales de la *religión* de la Humanidad. Es menester buscar el hilo que va de una cosa a la otra.

Auguste Comte está seguro de no hablar en su propio nombre; su voz no es solo suya: es la voz concreta, individualizada, de la historia; por eso suena con tanta majestad. Comte está —no le cabe duda— *al nivel de su siglo.* Y esto es lo que importa. Estar al nivel de su siglo quiere decir estar instalado en la filosofía positiva; y esta no es nada menos que el estado *definitivo* de la mente humana. Estar al nivel de su siglo significa, pues, haber llegado ya y no estar a mitad de camino. Esta ciencia positiva es una disciplina de modestia; y esta es su virtud. El saber positivo se atiene humildemente a las cosas; se queda ante ellas, sin intervenir, sin saltar por encima para lanzarse a falaces juegos de ideas; ya no pide *causas,* sino solo *leyes.* Y gracias a esta austeridad logra esas leyes; y las posee con precisión y con certeza. Pero el caso es que esta situación no es primaria, sino al contrario: es el resultado de los esfuerzos milenarios por retener a la mente, que se escapaba a todas las lejanías, y forzarla a ceñirse dócilmente a las cosas. Estos esfuerzos son la historia entera; de toda ella tendrá que dar cuenta Comte para poder entender el positivismo como lo que es, fielmente, sin falsearlo, de un modo *positivo.* Y no es sino un *resultado.* Así vemos que el mismo imperativo de positividad postula también una filosofía de la historia; y esto sería lo primero de su sistema: la ley de los tres estados. La filosofía positiva es, *ab initio,* algo histórico.

Una y otra vez vuelve Comte, del modo más explícito, al problema de la historia, y la reclama como dominio propio de la filosofía positiva. *Tout est relatif; voilà le seul principe absolu* —había escrito ya en 1817, siendo un muchacho—. Y en esa relatividad encuentra, casi treinta años más tarde, la razón del carácter histórico de la filosofía positiva, que puede explicar el

pasado *entero*. Esto no es un lujo de la filosofía, algo que se le dé por añadidura, sino, como ha sabido ver y mostrar Ortega, lo capital de su metafísica. Comte no se hubiera tal vez dado cuenta de esto, porque no pensaba hacer metafísica; pero no se le escapa la importancia central de este relativismo. En él se funda la capacidad de *progreso* de la filosofía positiva; y con ello, la posibilidad de alterar y mejorar no solo la *condición* del hombre, sino, sobre todo, su *naturaleza*. Esto es de lo más grave que cabe decir, y, por eso mismo, no quiero hacer más que recogerlo; un comentario suficiente llevaría a problemas que aquí no es posible ni aun plantear.

Pero no quiero dejar de citar unas palabras de Comte, clarísimas y actuales, que ponen bien de manifiesto su pensamiento: *Hoy se puede asegurar* —escribe— *que la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir.*

Vemos, pues, que por debajo de su naturalismo científico se encuentra en Comte, como lo esencial, un pensamiento histórico. Y esto es lo que da su mayor actualidad y fecundidad a su filosofía. Toda ella está cruzada por el problema que he intentado precisar, donde se manifiesta su unidad más profunda. Y esta unidad es, justamente, el espíritu positivo.

III. LA FILOSOFÍA DE INSPIRACIÓN POSITIVISTA

1. *Los pensadores franceses*

Casi toda la filosofía del siglo XIX está dominada en lo esencial por el positivismo y toda ella acusa, de un modo o de otro, su influjo. En Francia esta presencia es más viva y constante que en parte alguna. Aquí el positivismo tuvo un representante que pudiéramos llamar «oficial» en Littré (1801-1881), que en su exposición de la obra de Comte no subrayó lo más fecundo y original de este. Dentro de un ámbito filosófico análogo se encuentra Hippolyte Taine (1828-1893), autor de un libro ingenioso y superficial sobre la filosofía francesa contemporánea (*Les philosophes classiques du XIX*[e] *siècle en France*), de un libro extenso sobre *L'intelligence* y de numerosos estudios de historia y arte. También Ernest Renan (1823-1892), orientalista y cultivador de la filología semítica y la historia de las religiones. Una dirección del positivismo francés se dedicó en especial a la sociología, siguiendo el camino iniciado por Comte, aunque con menor clarividencia. Entre estos sociólogos se cuentan Durkheim (1858-1917), cuyos principales libros son *De la division du travail social* y *Les règles de la méthode sociologique;* Gabriel Tarde (1843-1904), autor de *Les lois de l'imitation, La logique sociale, Les lois sociales;* Lévy-Bruhl (1857-1939), dedicado a los estudios de etnografía y sociología de los pueblos primitivos, cuya obra capital es *La mentalité primitive.* También tiene estrecha conexión con el positivismo el médico Claude Bernard (1813-1878), autor de la *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale,* que en sus últimos años inició una aproximación a la metafísica.

Aunque en rigor exceden del positivismo y representan parcialmente una reacción contra él, hay que citar en este lugar una serie de pensadores franceses del siglo pasado que han tenido gran influencia en su tiempo y algunos de los cuales han preparado la renovación de la filosofía que realiza Bergson. Así

Alfred Fouillée (1838-1912), autor de *L'évolutionisme des idées-forces;* Guyau (1854-1888), de ciertas afinidades con Nietzsche (*La morale d'Epicure, L'irreligion de l'avenir, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. La morale anglaise contemporaine, L'art au point de vue sociologique*), lleno de visiones agudas, aunque no sistemáticas; Cournot (1801-1887), pensador profundo y original, todavía no bien estudiado (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, Matérialisme, vitalisme, rationalisme, Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*); Ravaisson (1813-1900), continuador del espiritualismo, uno de los renovadores del aristotelismo en el siglo XIX (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote, La philosophie en France au XIXe siècle, Testament philosophique*); Renouvier (1815-1903), pensador criticista de gran fecundidad intelectual (*Philosophie ancienne, Philosophie moderne, Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, Uchronie*).

2. *La filosofía inglesa*

EL UTILITARISMO.—El positivismo inglés estudia, sobre todo, los problemas éticos, y también cuestiones lógicas. La moral utilitaria, desarrollada primero por Jeremías Bentham (1748-1832) y luego, sobre todo, por John Stuart Mill (1806-1873), encuentra que el fin de nuestras aspiraciones es el placer, y que lo bueno es lo que es *útil* y nos lo proporciona. Esta ética no es egoísta, sino que tiene un carácter social: lo que busca es *la mayor felicidad del mayor número* (*Utilitarianism, On Liberty*). La época burguesa, capitalista e industrial de mediados del siglo XIX encuentra una expresión clarísima en la moral utilitaria. Stuart Mill publicó también una importante obra de lógica: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (Sistema de lógica deductiva e inductiva).

EL EVOLUCIONISMO.—También están en relación con el positivismo y el utilitarismo los pensadores ingleses que desarrollan la idea de evolución, de origen francés —Turgot, Condorcet, Lamarck—, pero acuñada filosóficamente por Hegel. Aunque no fue un filósofo, tuvo gran influjo el biólogo Charles Darwin (1809-1882), cuyo libro capital, *On the Origin of Species*, publicado en 1859-60, pero cuyas ideas databan de 1837, de su famoso viaje a bordo del *Beagle*, contenía una teoría biológica de la evolución, fundada en los principios de *lucha por la vida* y *adaptación al medio*, con la consiguiente *selección natural* de los más

aptos. Esta doctrina influyó en todos los aspectos de la vida intelectual del siglo XIX, y en ella encontró Marx un fundamento de la suya.

HERBERT SPENCER (1820-1903), ingeniero dedicado a la filosofía, recogió en forma distinta la idea de evolución y tuvo extraordinaria vigencia en la segunda mitad del siglo, perdida después con mucha rapidez. Su obra, de enorme extensión, se publicó en su mayor parte bajo el título general *A Sistem of Synthetic Philosophy* (Sistema de filosofía sintética). Sus diversas partes son: *First Principles* (estos «primeros principios» son lo incognoscible y lo cognoscible), *Principles of Biology, Principles of Psychology, Principles of Sociology, Principles of Ethics.* Además escribió, entre otras obras, *The Study of Sociology* y *The Man versus the State* (El individuo contra el Estado), expresión del individualismo político liberal.

Según Spencer, en el universo se produce una redistribución incesante de la materia y el movimiento, que constituye la evolución cuando predomina la integración de materia y la disipación de movimiento, y la disolución cuando ocurre a la inversa. Esta transformación va acompañada por una secundaria, la de lo homogéneo en heterogéneo, y se da en la totalidad del universo y en todos sus dominios, desde las nebulosas hasta la vida espiritual y social. La causa principal de la evolución es la *inestabilidad de lo homogéneo,* y lo que permanece invariable cuantitativamente, como sustrato de todos los procesos evolutivos, es una potencia sin límites, a la que Spencer llama *incognoscible.* Esta doctrina, más interesante por su detalle —así las observaciones sociológicas, frecuentemente agudas— que por su endeble metafísica, dominó el pensamiento europeo durante varios decenios y ejerció profunda influencia incluso en Bergson.

3. *La época positivista en Alemania*

EL MATERIALISMO.—Como se apuntó antes, el positivismo alemán suele derivar hacia el materialismo y el naturalismo, que no tienen interés filosófico ninguno. Büchner, Vogt, Moleschott, Haeckel, Ostwald, son, por lo general, cultivadores de las ciencias de la naturaleza, con infundadas pretensiones filosóficas, de un ateísmo y un materialismo superficiales y, en definitiva, sin verdadero espíritu científico.

LOS INTENTOS DE SUPERACIÓN.—Más interés tienen otros pensadores de mayor independencia, que insertan las vigencias positivistas de la época en la tradición filosófica alemana anterior o se esfuerzan por superarlas. Entre ellos están Fechner (1801-

1887), fundador, con Weber, de la psicofísica; W. Wundt (1832-1920), de enorme saber y laboriosidad, que fué el más importante cultivador de la psicología experimental y de la llamada psicología de los pueblos *(Völkerpsychologie)*. Hermann Lotze (1817-1881), influido por Leibniz y los idealistas, antecesor de Dilthey en la cátedra de Berlín, inició una reacción contra el naturalismo y trabajó en los problemas de la historia y la estética *(Mikrokosmos, System der Philosophie)*. Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), maestro de Dilthey, fue —con Ravaisson, Gratry y Brentano— introductor del aristotelismo en su época *(Elementa logices Aristoteleae, Logische Untersuchungen)*. Gustav Teichmüller (1832-1888), que fue profesor en Dorpat e influyó en Rusia, fue un pensador perspicaz y de gran saber, autor de estudios importantes sobre filosofía griega *(Aristotelische Forschungen, Studien zur Geschichte der Begriffe, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe)* y de un importante libro de metafísica, donde usa ampliamente del concepto de «perspectiva»: *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik.* De él arranca la interpretación de la verdad en el sentido de la ἀλήθεια griega.

Especial influencia tuvieron en su tiempo algunos filósofos cuya obra ha perdido vigencia rápidamente: Eduard von Hartmann (1842-1906), inspirado a la vez en el idealismo alemán y en las ciencias biológicas, cuya principal obra es la *Philosophie des Unbewussten* (Filosofía de lo inconsciente). Hans Vaihinger *(Die Philosophie des Als ob)*, afín al pragmatismo, que formula una filosofía del «como si» (alusión de las Ideas regulativas kantianas). Por último, los llamados empiriocriticistas: Richard Avenarius: *Kritik der reinen Erfahrung* (Crítica de la experiencia pura) y Ernst Mach: *Analyse der Empfindungen* (Análisis de las sensaciones), de títulos tan claramente significativos.

EL NEOKANTISMO.—En la segunda mitad del siglo se produce en Alemania un movimiento filosófico que intenta superar el positivismo, aunque está de hecho condicionado por su espíritu. Estos pensadores veían la salvación de la filosofía en la vuelta a Kant, e inician una restauración del kantismo. Ya hemos visto, al estudiar a este filósofo, el punto de vista desde el cual lo consideran los neokantianos.

El primer impulso en este sentido fue la obra de Otto Liebmann titulada *Kant und die Epigonen* (1865), que concluía cada capítulo con la conclusión: «Por tanto, hay que volver a Kant.» También señala un paso en la misma dirección F. A. Lange (1828-1875), autor de una famosa *Historia del materialismo*. Pero los representantes principales del movimiento neokantiano son los pensadores de la *escuela de Marburgo:* Hermann Cohen (1842-1918), el más importante de todos ellos, que fue maestro de

Ortega en los años de juventud de este *(System der Philosophie: Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Aesthetik des reinen Gefühls),* Paul Natorp (1854-1924), que hizo una interpretación neokantiana del platonismo y estudió especialmente los problemas psicológicos y pedagógicos *(Platos Ideenlehre, Kant und die Marburger Schule);* y recientemente Ernst Cassirer (1874-1945), profesor en los Estados Unidos durante sus últimos años, que ha estudiado el problema del conocimiento *(Das Erkenntnisproblem, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Philosophie der symbolischen Formen, Phänomenologie der Erkenntnis, Descartes, Leibniz' System).* También ha escrito una *Filosofía de la Ilustración* y una *Antropología filosófica.*

Otro importante grupo neokantiano es la llamada *escuela de Baden,* cuyos miembros de mayor significación son Wilhelm Windelband (1848-1915), gran historiador de la filosofía *(Einleitung in die Philosophie Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Präludien),* y Heinrich Rickert (1863-1936), dedicado a los estudios metodológicos y epistemológicos *(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen, Begriffsbildung, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Philosophie des Lebens).*

IV. EL DESCUBRIMIENTO DE LA VIDA

Entramos ahora en el estudio de los pensadores del último tercio del siglo XIX. Y aquí se ve, de un modo más claro tal vez que en parte alguna, el sentido de la historia de la filosofía. Voy a hablar de filósofos que, en general, estuvieron un poco al margen de la corriente central de su tiempo; hemos visto por qué vías descarriadas lanzó el positivismo a los pensadores, después de Comte; solo encontraremos filosofía auténtica en las mentalidades discrepantes, en las que se salen del marco de la filosofía escolar y vigente; *tanto, que no parecen filósofos* o son mal entendidos. Pero es menester añadir otra cosa: esta visión del pensamiento del final del siglo XIX solo puede tenerse desde el XX. En rigor, ese pensamiento ha *resultado* auténtica y fecunda filosofía *porque* ha servido de estímulo y de antecedente a la metafísica actual, y solo adquiere su valor a la luz de esta. Hemos de recoger los momentos que para el siglo pasado hubieran sido más desdeñables, y que solo tienen su plena actualidad fuera de ellos, a saber, en la filosofía de los últimos años. Estos filósofos no son, pues, sistemáticos. En general, hay en ellos intuiciones geniales, atisbos, vislumbres; pero todo eso, con ser mucho, no es todavía filosofía en sentido riguroso; esta requiere, desde luego, *conceptos*, pero además *sistema*. Esta filosofía fragmentaria tiene su realidad —Hegel diría su *verdad*— en la etapa posterior, y en ella se constituye como un primer paso de una auténtica metafísica.

1. *Kierkegaard*

Sören Kierkegaard (1813-1855) es un pensador danés cuya influencia en la filosofía, aunque poco visible, ha sido eficaz y prolongada. Vivió en Copenhague, atormentado por sus problemas religiosos y filosóficos, e influido, aunque en la forma nega-

tiva de la abierta oposición a él, por el idealismo alemán. Entre las obras de Kierkegaard se cuentan *El concepto de la angustia, O esto o lo otro (Enten-Eller)*, las *Migajas filosóficas* y el *Postcriptum no científico a las migajas filosóficas*, uno de sus escritos más importantes.

Kierkegaard, como otros pensadores de su tiempo, apela al cristianismo —en su caso a través de la teología protestante— para comprender el ser del hombre. Insiste especialmente en el concepto de la *angustia*, que pone en relación con el pecado original y en la cual el hombre se siente en soledad; esto lo lleva a hacer una *antropología*, determinada por la idea de *existencia*, de sumo interés y de no escasa fecundidad filosófica, a pesar de su carácter asistemático y de un peligroso irracionalismo que ha dejado huellas en algunos de sus seguidores.

Kierkegaard rechaza la «eternización» que el hegelianismo introduce en la filosofía, porque ese pensamiento abstracto y *sub specie aeterni* deja fuera la *existencia*, esto es, el modo mismo de ser del hombre, de todo hombre, incluso del propio pensador abstracto. El hombre es algo concreto, temporal, en devenir, situado en ese modo de ser que llamamos existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno, sumergido en la angustia. A la existencia le es esencial el movimiento, que el pensar *sub specie aeterni* anula. Kierkegaard, desde supuestos religiosos, toca la realidad humana en su núcleo rigurosamente individual y personal, sin sustituirla por una abstracción como el hombre en general. La existencia de que habla es la *mía*, en su concreta e insustituible mismidad. Pero esta dimensión positiva de su pensamiento queda enturbiada por su irracionalismo. Kierkegaard considera que la existencia y el movimiento no pueden pensarse, porque si se piensan quedan inmovilizados, eternizados y, por tanto, abolidos. Ahora bien, como el que piensa existe, la existencia queda puesta a la vez que el pensamiento, y esta es la grave cuestión de la filosofía.

Kierkegaard influyó de modo considerable en Unamuno, y Heidegger ha recogido de su pensamiento enseñanzas de gran valor. En el mismo seno de la filosofía actual aparece, pues, elevado a sistema y a una madurez superior, el núcleo más vivo de la metafísica de Kierkegaard.

2. *Nietzsche*

PERSONALIDAD.—Friedrich Nietzsche nació en 1844. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig, y a los veinticinco años, en 1869, fue nombrado profesor de esa disciplina en Basilea. En

1879, la enfermedad lo obligó a abandonar su puesto, y vivió independientemente como escritor. En 1889, perdió la razón, y murió enajenado en 1900, al terminar el siglo XIX.

Nietzsche es una mentalidad muy compleja; tenía grandes dotes artísticas, y es uno de los mejores escritores alemanes modernos. Su estilo, tanto en prosa como en poesía, es apasionado, encendido y de gran belleza literaria. El conocimiento y el interés por la cultura griega tuvieron un gran papel en su filosofía. Pero el tema central de su pensamiento es el hombre, la vida humana, y todo él está cargado de preocupación histórica y ética. Sufrió una gran influencia de Schopenhauer y de Wagner; y tal vez esto acentuó su significación literaria y artística, y amplió su influencia, que ha sido tan extensa, pero con daño para su filosofía y aun para su justa valoración posterior. Porque en Nietzsche, indudablemente, hay mucho más de lo que nos ha solido mostrar el *dilettantismo* que se apoderó de su obra y su figura a fines del siglo pasado y a comienzos de este. Una de las misiones de la filosofía actual consistirá en poner a luz el contenido metafísico del pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Sus principales obras son: *Die Geburt der Tragödie* (El origen de la tragedia), *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraciones intempestivas), *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano), *Morgenröte* (Aurora), *Also sprach Zarathustra* (Así hablaba Zaratrustra), *Jenseits von Gut und Böse* (Más allá del bien y del mal), *Zur Genealogie der Moral* (Genealogía de la moral), *Der Wille zur Macht* (La voluntad de poder). Esta última obra se publicó después de su muerte, con este título que no es de su autor y en forma que desvirtúa su sentido. Los recientes trabajos de Schlechta han mostrado las manipulaciones a que fueron sometidos los escritos de Nietzsche para darles una significación racista y afín al «totalitarismo» de nuestro siglo.

LO DIONISIACO Y LO APOLÍNEO.—Nietzsche da una interpretación de Grecia, que tiene gran alcance para su filosofía. Distingue dos principios, lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, es decir, lo que corresponde a los dos dioses griegos Apolo y Dionysos. El primero es el símbolo de la serenidad, de la claridad, de la medida, del racionalismo; es la imagen *clásica* de Grecia; en lo dionisiaco, en cambio, encuentra lo impulsivo, lo excesivo y desbordante, la afirmación de la vida, el erotismo, la orgía como culminación de este afán de vivir, de decir *¡sí!* a la vida, a pesar de todos sus dolores. La influencia de Schopenhauer cambia de signo, y en lugar de la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche pone esa voluntad en el centro de su pensamiento.

EL ETERNO RETORNO.—Nietzsche depende en cierta medida del

positivismo de la época; niega la posibilidad de la metafísica; además, parte de la pérdida de la fe en Dios y en la inmortalidad del alma. Pero esa vida que se afirma, que pide siempre ser más, que pide eternidad en el placer, volverá una vez y otra. Nietzsche utiliza una idea procedente de Heráclito, la del «eterno retorno» *(ewige Wiederkunft)* de las cosas. Cuando estén realizadas todas las combinaciones posibles de los elementos del mundo, quedará todavía un tiempo indefinido por delante, y entonces volverá a empezar el ciclo, y así indefinidamente. Todo lo que acontece en el mundo se repetirá igualmente una vez y otra. Todo volverá eternamente, y con ello todo lo malo, lo miserable, lo vil. Pero el hombre puede ir transformando el mundo y a sí mismo, mediante una *transmutación de todos los valores (Umwertung aller Werte)*, y encaminarse al *superhombre*. De este modo, la afirmación vital no se limita a aceptar y querer la vida una sola vez, sino infinitas veces.

El superhombre.—Nietzsche se opone a todas las corrientes igualitarias, humanitarias, democráticas de la época. Es un afirmador de la individualidad poderosa. El bien máximo es la misma vida, que culmina en la *voluntad de poder*. El hombre debe superarse, terminar en algo que esté por encima de él, como el hombre está por encima del mono; esto es el superhombre. Nietzsche toma sus modelos en los personajes renacentistas, sin escrúpulos y sin moral, pero con magníficas condiciones vitales de fuerza, de impulsos y de energía. Y esto lo lleva a una nueva idea de la moral.

La moral de los señores y la moral de los esclavos.—Nietzsche tiene especial hostilidad a la ética kantiana del deber, como también a la ética utilitaria, y también a la moral cristiana. Nietzsche valora únicamente la vida, fuerte, sana, impulsiva, con voluntad de dominio. Eso es lo bueno, y todo lo débil, enfermizo o fracasado es malo. La compasión es por esto el sumo mal. Así distingue dos tipos de moral. La moral de los señores es la de las individualidades poderosas, de superior vitalidad, de rigor para consigo mismas; es la moral de la exigencia y de la afirmación de los impulsos vitales. La moral de los esclavos, en cambio, es la de los débiles y miserables, la de los degenerados; está regida por la falta de confianza en la vida, por la valoración de la compasión, de la humildad, de la paciencia, etc. Es una moral, dice Nietzsche, de *resentidos*, que se oponen a todo lo superior y por eso afirman todos los igualitarismos. Nietzsche atribuye este carácter de *resentimiento* a la moral cristiana; pero esto es una absoluta mala inteligencia, nacida de la falta de visión de Nietzsche para el sentido del cristianismo. Scheler ha mostrado de un modo excelente la absoluta distancia en-

tre el cristianismo y todo tipo de resentimiento (véase Max Scheler: *El resentimiento en la moral).* Nietzsche, en su valoración del esfuerzo y del poder, es uno de los pensadores que más han exaltado el valor de la guerra; la guerra le parece ocasión de que se produzca una serie de valores superiores, el espíritu de sacrificio, la valentía, la generosidad, etc. Frente al hombre industrial y utilitario de la burguesía del siglo XIX, Nietzsche afirma la idea del caballero, del hombre animoso y pujante, que entiende la vida generosamente. Y estas ideas tienen un punto de contacto con el cristianismo, aunque Nietzsche no lo supo ver.

Lo más importante de la filosofía nietzscheana es su idea de la vida y su conciencia de que existen valores específicamente *vitales.* En esta expresión *valores vitales* se encierran dos de las ideas que van a dominar la filosofía posterior. Nietzsche es un origen de la *filosofía de los valores* y de la *filosofía de la vida.*

V. LA VUELTA A LA TRADICIÓN METAFÍSICA

Al mismo tiempo que aparece en la filosofía del siglo XIX el tema de la vida, y aun algunos años antes, se realiza una transformación de su contenido que la acerca nuevamente a la tradición metafísica anterior, interrumpida, al menos en apariencia, por el positivismo. Y no solo a la inmediata tradición realista alemana, sino más bien a la del racionalismo, a la escolástica y, en definitiva, a la griega. Con esto la filosofía adquiere de nuevo su plena dignidad y se hace posible el comienzo de una nueva etapa de fecundidad filosófica, que es la que empieza, justamente, con nuestro siglo.

No es un azar que los pensadores de esta orientación hayan sido católicos, y aun en general sacerdotes. La Iglesia, por razones sobre todo teológicas, se ha mantenido en la proximidad de los grandes sistemas metafísicos. Durante mucho tiempo, podemos decir desde Suárez, la Escolástica ha sido algo bastante muerto; en la medida en que se ha ocupado de cuestiones filosóficas lo ha hecho con un espíritu de escuela en el sentido angosto de la palabra, como simple exégesis del pensamiento medieval y «refutación de los errores modernos». De este modo, con demasiada frecuencia, se ha pasado por alto toda la historia de la filosofía moderna, como si esta no hubiera existido, como si hubiera sido un puro error y desvarío, que hubiera arrebatado incomprensiblemente la vigencia a la única filosofía verdadera, a saber, la medieval, y más concretamente el tomismo. Esta concepción es absolutamente inadmisible, hasta el punto de que ha quedado totalmente superada cuantas veces alguien, dentro del pensamiento escolástico, ha sabido algo de la filosofía moderna y de la propia escolástica medieval. Entonces se ha visto que la continuación viva y filosófica de la Escolástica no se encuentra tanto en los presuntos neoescolasticismos como en la filosofía moderna. Descartes y Leibniz están en la línea de San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Escoto, Ockam y Eckehart, como sabe muy bien el que los conozca siquiera medianamente; como sabía, por ejemplo, inmejorablemente, el P. Gratry.

Los filósofos católicos no habían perdido el contacto, pues, con la metafísica. Y hay una serie de intentos de devolver su plenitud a la filosofía, a lo largo del siglo XIX, que culminará en Brentano. En este momento la filosofía de nuestra época quedará puesta en marcha.

1. *Los primeros intentos*

BOLZANO.—En la primera mitad del siglo XIX vivió el filósofo austriaco Bernhard Bolzano (1781-1848), sacerdote católico, profesor de Filosofía de la Religión en Praga de 1805 a 1820, fecha en que fue obligado a abandonar su cátedra. En 1837 publicó su obra capital, *Wissenschaftslehre* (Teoría de la ciencia), que en lo referente a la «parte elemental» de la lógica «deja muy atrás cuanto la literatura universal ofrece en materia de ensayos sistemáticos de lógica», según la opinión de Husserl, que considera a Bolzano como «uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos». Bolzano está mucho más próximo a Leibniz que a sus contemporáneos los idealistas alemanes, y lleva al estudio de la lógica y el problema del conocimiento un espíritu matemático. En muchos aspectos, Bolzano ha anticipado ideas que han resultado importantes para la lógica simbólica y matemática; su teoría que afirma el carácter del *ser*, independiente de la conciencia, de los contenidos ideales espirituales, ha influido hondamente en la fenomenología de Husserl, la cual, en una de sus dimensiones decisivas, es una reivindicación de los *objetos ideales*. Bolzano escribió también sus *Paradoxien des Unendlichen* (Paradojas del infinito).

ROSMINI Y GIOBERTI.—Los dos filósofos italianos Antonio Rosmini-Serbati (1796-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852) contribuyen también, desde posiciones muy próximas, a la restauración de la metafísica a mediados del siglo XIX. Los dos eran sacerdotes católicos e intervinieron activamente en la vida pública y en la política de la unidad italiana. Rosmini fue embajador de Cerdeña ante el Papa; Gioberti, ministro. Rosmini escribió: *Nuovo saggio sull' origine delle idee, Principii della scienza morale, Teosofia, Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica.* Las principales obras de Gioberti son: *Introduzione allo studio della filosofia, Degli errori filosofichi di Rosmini, Protologia, Del buono, del bello, Teorica del sovranaturale.*

Rosmini busca la intuición de un «primer verdadero» que es norma de las demás verdades; un inteligible de cuya unión con la inteligencia resulta la inteligencia misma; y esto es el ser como tal, objeto primero de la inteligencia. La conexión con

Malebranche y, por consiguiente, con la idea de la visión de las cosas en Dios es muy próxima.

En Gioberti, de manera análoga, se da un apriorismo del ser, en virtud del cual el intelecto humano tiene esencialmente un conocimiento *inmediato* de Dios, sin el cual no puede conocer nada. En las cosas creadas aparece *inmediatamente* a la mente algo divino; por esto no es necesaria la prueba de la existencia de Dios. «El gran concepto de la Divinidad —dice Gioberti— ha tenido hasta ahora un lugar más o menos secundario en las doctrinas filosóficas, e incluso en aquellas que, en apariencia o en efecto, se muestran más religiosas.» «Las ciencias especulativas han participado hasta ahora más o menos del ateísmo.» Frente a ello, la *fórmula ideal* de Gioberti afirma que el principio ontológico (Dios) es al mismo tiempo el principio lógico y ontológico. «Del Ente depende toda la existencia, y de su intuición, todo conocimiento.» «El concepto del Ente es presente a todo nuestro pensamiento.» No se puede empezar por el hombre, sino por Dios mismo, que se pone por sí mismo, y el hombre puede reconocerlo, pero no demostrarlo, porque las llamadas pruebas de la existencia de Dios presuponen «una *intuición* anterior y primigenia».

Haciendo violencia a la realidad, estos pensadores italianos prescinden del hecho de que Dios no es inmediatamente manifiesto, sino que está oculto y habita una *luz inaccesible;* por esto cabe su desconocimiento, y es menester un esfuerzo para mostrar su existencia, que solo puede conocerse intelectualmente por las cosas creadas, *per ea quae facta sunt*, como dice San Pablo. «Nadie ha visto nunca a Dios.» El error ontologista fue condenado por la Iglesia en 1861 y 1887, y ha sido utilizado en cierta medida por el movimiento heterodoxo complejo que se conoce con el nombre de *modernismo* y fue definido y condenado por la Iglesia en los primeros años de nuestro siglo.

2. *Gratry*

Más interés y más alcance tiene el P. Gratry. Auguste Joseph Alphonse Gratry nació en Lille (Francia) en 1805, y murió en 1872. Estudió en la Escuela Politécnica, se ordenó sacerdote, fue profesor en Estrasburgo y en París, y en 1852 fundó la Congregación del Oratorio de la Inmaculada Concepción, renovación del Oratorio de Jesús al que perteneció Malebranche. Desde 1863 fue profesor de Teología moral en la Sorbona. Las obras más importantes de Gratry son: *La connaissance de l'âme, Logique; La morale et la loi de l'histoire* y, sobre todo, *La con-*

naissance de Dieu, el mejor libro filosófico sobre Dios que se ha escrito desde hace un siglo.

Gratry ha sido mal conocido y ha permanecido casi en olvido, especialmente en cuanto filósofo, durante muchos años. Su obra, esencialmente metafísica y centrada en el tema de Dios, no pudo ser en rigor entendida en la circunstancia positivista de su tiempo; su oscurecimiento ha tenido como causa principal sus propias calidades. Pero justamente por eso adquiere hoy para nosotros el mayor interés. Gratry tiene clara conciencia de que la historia de la filosofía es una, y comienza en Grecia para llegar a nuestro tiempo; y así, para exponer su filosofía personal, empieza por mostrar la evolución interna de los problemas, desde Platón hasta el racionalismo. En segundo lugar, interpreta la metafísica como lo esencial de la filosofía, contra la opinión de su época, y da un decisivo paso adelante en el camino de su restauración. Y, sobre todo, considera que el problema metafísico se plantea al hilo de dos magnas cuestiones, que son las que hoy se ve forzada a abordar la filosofía: la de la persona y la de Dios. Por último, en su *Lógica* expone una profunda teoría de la inducción o dialéctica, como procedimiento principal de la razón, de honda afinidad con las doctrinas fenomenológicas de la intuición y el conocimiento de las esencias. Estos son los temas centrales del pensamiento de Gratry.

Si hay un conocimiento de Dios, este se funda en una dimensión esencial del hombre, como el conocimiento de las cosas se funda en que el hombre está en contacto con ellas, con su realidad. El *conocimiento* de Dios, como todo conocimiento, es algo *derivado* de otra dimensión ontológica primaria en la que se funda su *posibilidad.* El problema de Dios envuelve al hombre; y como este, esencialmente, está dotado de un cuerpo y existe en un mundo, la ontología del hombre retrotrae a su vez a la del mundo en que se encuentra. En el problema de Dios se cifra, pues, toda la metafísica.

El hombre, según Gratry, tiene tres facultades: una primaria, el *sentido,* y dos derivadas, la inteligencia y la voluntad. El sentido es el fondo de la persona. Y este sentido es triple: externo, mediante el cual siento la realidad de mi cuerpo y del mundo; íntimo, con el que me siento a mí mismo *y a mis prójimos,* y divino, por el cual encuentro a Dios en el fondo del alma, que es imagen suya. Este *sentido divino* define la relación primaria del hombre con Dios, *anterior a todo conocimiento o visión;* relación *radical,* porque el ente humano tiene su fundamento y su raíz en Dios. El alma encuentra en su fondo un contacto divino, y *allí reside su fuerza, que lo hace ser.*

Dios es la raíz del hombre, y este pende de él. Dios *hace vivir*

al hombre, *sosteniéndolo.* Es, por tanto, el fundamento de la vida humana; el hombre es y vive desde su raíz, *apoyándose* en Dios. Este es el supuesto necesario de todo conocimiento de la Divinidad, y desde este punto de vista interpreta Gatry el ateísmo. El ateo es el hombre que está privado del sentido divino; es, pues, un *in-sensato,* un *de-mente.* Las causas de este apartamiento de Dios son la sensualidad y la soberbia; por la sensualidad, el hombre pone el centro en las cosas y se aparta de Dios; y la soberbia hace que se ponga el fundamento en el hombre mismo, y se extingue el sentido divino y se oscurece el corazón, a la vez que la mente se hace vana, como dice San Pablo. El alma, por tener una raíz en Dios, puede desarraigarse, y se vacía, quedando sin sustancia ni consistencia ninguna.

El punto de arranque del conocimiento de Dios es, pues, el sentido divino, el contacto misterioso y oscuro de Dios en el fondo de la persona, que no es conocimiento, sino solo condición previa de su posibilidad. El hombre, superando la sensualidad y la soberbia, reconoce su insuficiencia y puede elevarse a Dios, por *semejanza* y, sobre todo, por *contraste.* Gratry distingue dos procedimientos de la razón: uno, fundado en la identidad, que es el silogismo o deducción, y otro, fundado en el principio de trascendencia, que es la inducción o dialéctica. Esta es la vía intelectual para llegar a Dios. El resultado de la inducción no está contenido en el punto de partida, sino que excede de él; el dato presente nos remite a *otro,* que no está incluido en el punto de apoyo, y es menester para elevarse a él un impulso *(élan)* inventivo, que no todos poseen. Las cosas nos *inducen* a elevarnos a Dios; este es el sentido radical y primario de la inducción, que es un movimiento total del alma.

El P. Gratry tiene la intuición de que el mundo exterior queda envuelto en la realidad profunda del hombre, por una parte; y por otra, de que el hombre, que no se basta a sí mismo, aun con el mundo resulta *radicalmente* insuficiente, puesto que le falta todavía su *fundamento* en Dios. Al entrar en su propio fondo, el hombre encuentra, junto a la contingencia, el punto de apoyo que lo hace ser y vivir, *sosteniéndolo,* y este fundamento no es el *mundo,* que nos toca por la *superficie,* sino Dios, en el que se apoya nuestra *raíz.*

Esto hace ver la gran significación de Gratry para la filosofía actual, pues su metafísica nos lleva a las últimas cuestiones que tenemos planteadas y nos señala un camino seguro para abordarlas [1].

[1] Se encontrará un estudio detenido de su pensamiento y de su puesto en la historia de la filosofía en mi libro *La filosofía del Padre Gratry* *(Obras,* IV).

LA FILOSOFÍA DE NUESTRO TIEMPO

I. BRENTANO

1. *El puesto de Brentano en la historia de la filosofía*

PERSONALIDAD.—Franz Brentano es un pensador austriaco de extraordinaria importancia. Nació en Maremberg en 1838 y murió en Zürich en 1917. Fue sacerdote católico y profesor en Viena, pero luego se separó de la Iglesia —aunque sin abandonar sus convicciones profundamente católicas— y dejó también su cátedra. Brentano escribió poco y no publicó la mayoría de sus escritos, que han sido editados después de su muerte. Pero encontró discípulos de excepcional eficacia, y su influencia ha sido inmensa, aunque callada y poco visible. La filosofía del presente nace de él, si no exclusivamente, en una parte decisiva. Brentano escribía libros breves, casi folletos, de una densidad y una precisión incomparables; y cada uno de ellos ha determinado la transformación radical de una disciplina filosófica. Es, con Dilthey, la figura máxima de la filosofía de su época, y los dos constituyen el antecedente más eficaz e inmediato de la filosofía actual. En muchos sentidos, Brentano y Dilthey se oponen; el primero es conciso, expresivo, clarísimo, mientras que el segundo es difuso y su pensamiento muestra extraña vaguedad; Brentano toma como modelo las ciencias de la naturaleza, mientras que Dilthey lo convierte todo en historia; mientras Dilthey tiene sus antecedentes intelectuales más indirectos en el idealismo alemán, Brentano lo condena, y en cambio invoca la tradición de Descartes y Leibniz, de Santo Tomás y, sobre todo, de Aristóteles. Pero, de todos modos, Dilthey y Brentano se completan esencialmente, y no es difícil ver cómo de su doble influjo procede la filosofía de nuestra hora.

Las más importantes de las obras de Brentano son: *Vom Ur-*

sprung sittlicher Erkenntnis (El origen del conocimiento moral), un breve folleto que transformó la ética y dio origen a la teoría de los valores; *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (La doctrina de Jesús y su significación permanente); *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psicología desde el punto de vista empírico), su obra capital, de donde procede directamente la fenomenología y, por tanto, la filosofía actual en su orientación más rigurosa; estudios sobre Aristóteles, que renovaron completamente el aristotelismo; varios escritos breves sobre la filosofía y su historia, especialmente los titulados *Die vier Phasen der Philosophie* (Las cuatro fases de la filosofía) y *Über die Zukunft der Philosophie* (Sobre el porvenir de la filosofía); *Kategorienlehre* (Teoría de las categorías), *Wahrheit und Evidenz* (Verdad y evidencia); por último, un extenso estudio póstumo: *Vom Dasein Gottes* (Sobre la existencia de Dios).

La situación filosófica de Brentano.—Como todos los filósofos, aparece enclavado en una tradición filosófica, y de un modo más explícito aún que la mayoría. Es menester, pues, determinar su situación con algún detalle. Por su fecha, sería un posthegeliano, inmerso en un ambiente positivista; pero como sacerdote católico se encuentra arraigado en una tradición escolástica y, por tanto, aristotélica; Brentano tiene una manifiesta *congenialidad* con Aristóteles y con Santo Tomás —más con Aristóteles—, como la que tuvo el filósofo medieval con el griego; y Brentano, después de Trendelenburg, renueva el aristotelismo en una época en que estaba abandonado; no se olvide que la filosofía moderna surgió como un intento de desplazar a Aristóteles. Este aristotelismo da una excepcional fecundidad al pensamiento de Brentano; siempre que la filosofía ha vuelto a ponerse en contacto *verdadero* con el pensamiento de Aristóteles, la consecuencia ha sido un inmediato ascenso de su rigor y de su seriedad. Brentano es un ejemplo de ello, como lo fue la Escolástica del siglo XIII, y luego Leibniz, y más aún Hegel; y en nuestros días, una de las condiciones de la indudable hondura de la filosofía es la presencia cercana de Aristóteles. Brentano condena la filosofía idealista desde Kant hasta Hegel; le parece un *extravío*. En parte —pero solo en parte— tiene razón. Brentano recoge la actitud positivista de su tiempo, justificada en la medida en que pide atenerse a lo que encontramos, sin lanzarse a construcciones mentales; lo grave del caso es que el positivismo no se atiene a lo que encuentra, sino que hace otras construcciones no menos infundadas. Brentano vuelve, pues, a un punto de vista de oposición al idealismo; él lo llama «punto de vista empírico». Claro es que Brentano es cualquier cosa menos empirista; podría serlo en el sentido en lo que fue Aristóteles,

pero no en el de Locke. En Aristóteles había con frecuencia la apelación a una visión inmediata sin deducción racional; a esto se ha llamado empirismo; pero no tiene nada que ver con la *experiencia,* en el sentido de la experiencia sensible, sino que Aristóteles apela al *noûs,* a la visión noética, que nos da inmediatamente los principios. Ya veremos el sentido del «empirismo» de Brentano, que lleva, justamente, a la superación de todo empirismo sensualista en sus últimas formas psicologistas.

Brentano establece la conexión de la filosofía antigua, en su raíz más pura y auténtica, con la filosofía moderna. Desde esta situación transforma la filosofía de su tiempo, partiendo de su visión de dos disciplinas: la psicología y la ética. Veamos la aportación de Brentano a ambas.

2. *La psicología*

La psicología de tiempos de Brentano era el intento de convertirla en ciencia positiva experimental; una psicología asociacionista, relacionada con la filosofía inglesa, que pretendía explicarlo todo mediante asociaciones de ideas, y además intervenir en las demás disciplinas, por ejemplo, en la lógica, en la ética, en la estética, para convertirlas a su vez en psicología. La de Brentano va a tener un carácter completamente nuevo.

FENÓMENOS FÍSICOS Y PSÍQUICOS.—El primer problema esencial que se plantea es el de diferenciar netamente los fenómenos físicos de los psíquicos. La Edad Media —sobre todo Avicena— había conocido un carácter de los fenómenos psíquicos, que después se había olvidado; era lo que llamaban *inexistencia intencional* (donde el *in* significa *en* y no negación; *existencia en),* o simplemente *intencionalidad.* Brentano recogió este carácter, dándole un alcance y una precisión que no tuvo en la Escolástica.

Intencionalidad quiere decir referencia a algo distinto; en el caso de los actos psíquicos, referencia a un contenido, a un *objeto* (lo cual no quiere decir que el objeto sea *real).* Pensar es siempre pensar *algo;* sentir es sentir algo; querer es querer algo; amar u odiar es amar u odiar algo. Todo acto psíquico apunta, pues, a un objeto; este objeto puede no existir, como cuando pienso el centauro o, más aún, el cuadrado redondo o el pentaedro regular; pero existen ambos como *correlatos* de mi pensamiento, como objeto al que apunta mi acto de imaginar o pensar. Si se le muestran a Brentano actos no intencionales, dirá que no son actos psíquicos; por ejemplo, la sensación de verde o el dolor de estómago; según Brentano, las sensaciones son simples elementos no intencionales del acto psíquico (intencio-

nal) que es mi *percepción* de un árbol verde; y el acto psíquico es el *sentimiento* de desagrado cuyo objeto intencional es el dolor de estómago.

Esta idea de la intencionalidad tiene largas consecuencias. Va a llevar, en primer lugar, al resurgimiento de los objetos ideales, y entre ellos lo que Husserl llamará *significaciones.* Además, lleva a la idea de que el pensamiento es algo que no se agota en sí mismo, que está apuntando esencialmente a algo distinto de él. Va a dar lugar, por último, a considerar que el hombre es algo intencional, excéntrico, y que señala algo distinto de él. La idea del hombre como un ente «abierto a las cosas» radica en esta idea de Brentano.

EL MÉTODO DE BRENTANO.—¿Cuál es el método de Brentano, ese método que él llama «empírico»? Para un inglés, para un psicólogo asociacionista, empirismo hubiera querido decir *observación de hechos.* El empirista observa un hecho, y otro, y luego abstrae y generaliza las notas comunes. El método de Brentano es un empirismo de otro tipo. Supongamos que quiero observar un fenómeno: tomo *un solo caso* y veo qué es en él lo esencial, aquello en que consiste, sin lo cual no es; así obtengo la *esencia* del fenómeno; y puedo decir, por ejemplo, no que los actos psíquicos son *generalmente* intencionales, sino que lo son *esencialmente.* Brentano intuye la esencia de un fenómeno. Este método, depurado y perfeccionado por Husserl, es la fenomenología.

CLASIFICACIÓN DE LOE FENÓMENOS PSÍQUICOS.—Después de diferenciar los fenómenos psíquicos, Brentano tiene que clasificarlos. Puesto que lo esencial de ellos es la intencionalidad, los clasifica fundándose en esta, según los diversos modos de referencia intencional. Y distingue tres clases de actos:

Actos psíquicos ... {
representaciones (lo que se ha llamado «asunciones»)
juicios
emociones (o fenómenos de interés, amor o volición)

La palabra *representación* es usada por Brentano en un sentido muy amplio: un pensamiento, una idea o una imagen. A todo lo que es *presente a la conciencia* llama Brentano representación. Y Brentano formula un antiguo principio escolástico, que encontramos todavía en Spinoza, por ejemplo, y que se conoce con el nombre de *principio de Brentano:* «Todo acto psíquico, o es una representación o está fundado en una representación.» Si yo me alegro de una cosa, mi alegrarme supone una representación de aquello de que me alegro; si quiero algo, de la cosa querida, etc. Hay, por tanto, un primer grado de intencionalidad, que es la referencia simple al objeto representado, y un segundo grado en el que, *sobre la base* de una representación, tomo posi-

ción en un segundo acto intencional. El *juicio* consiste en admitir o rechazar *algo* como *verdadero*. La emoción, el interés, la voluntad o el amor consisten en un *moverse hacia algo*, o sea, apreciarlo o valorarlo, *estimarlo*. Hay también una toma de posición, un aprobar o rechazar, pero de índole distinta. De aquí arranca la ética de Brentano, y luego la filosofía de los valores.

LA PERCEPCIÓN.—Brentano hace también en su *Psicología* una teoría de la percepción. Y encuentra dos modos fundamentales: percepción *interna* (percepción de los fenómenos psíquicos) y percepción *externa* (percepción de los fenómenos físicos). La percepción interna es inmediata, evidente e infalible *(adecuada)*; la externa, en cambio, es mediata, no es evidente y está sujeta a error *(inadecuada)*. Por tanto, la percepción *interna* es criterio seguro de certeza. Esta idea, recogida por Husserl, ha sido corregida por este, que considera que toda percepción externa es inadecuada, pero también parte de la interna (la empírica), y solo es adecuada la *fenomenológica*. En definitiva, se trata de no hacer posiciones de existencia; se han de describir simplemente las vivencias, sin tomar posición frente a la existencia de nada externo a ellas, por ejemplo, objetos *reales*.

3. *La ética*

La ética de Brentano está trazada en *El origen del conocimiento moral*, que es el texto de una conferencia que pronunció en Viena en 1889, con el título: «De la sanción natural de lo justo y lo moral». Brentano va a aplicar a la ética un punto de vista análogo al de su psicología, que él llama empírico en el sentido que hemos visto.

LA SANCIÓN.—Brentano comienza preguntándose por la sanción natural de lo justo y lo moral. Cuando yo digo de algo que es bueno o malo, tiene que haber un fundamento, alguna sanción, algo que justifique el que sea bueno o malo. Brentano rechaza varias soluciones de filósofos anteriores: el hedonismo, el eudemonismo, la moral kantiana, etc.

Brentano lleva un punto de vista rector: hace corresponder a lo bueno lo verdadero, y a la ética, la lógica. El mandato ético, dice, es muy semejante al mandato lógico. Lo verdadero se admite como verdadero en un *juicio:* lo bueno se admite como tal en un *acto de amor*. Lo verdadero es *creído*, afirmado; lo bueno es *amado*. A la inversa, lo *falso* es *negado*, y lo malo, *odiado*.

EL CRITERIO MORAL.—¿Qué me dice que una cosa es buena o mala? ¿El hecho de que yo la ame o la odie? No. En la lógica tampoco depende la verdad de que yo la afirme o la niegue:

puedo equivocarme. No es que porque yo ame una cosa sea buena; al revés: porque es buena, la amo. Pero puedo equivocarme: no se debe limitar el *error* al campo del juicio; cabe el error, un error de otro tipo, en la estimación.

Por lo pronto nos ha trasladado Brentano a la esfera de la objetividad. Lo bueno es el objeto; mi referencia puede ser errónea; mi actitud ante las cosas recibe su sanción de las cosas mismas, no de mí.

EVIDENCIA.—Yo me encuentro amando u odiando algo. Puedo equivocarme. ¿A quién voy a acudir para ver si es bueno o malo? Brentano recurre al paralelismo con la lógica: ¿qué es lo que me da en ella el criterio para saber si yerro o no? Brentano distingue los *juicios ciegos* de los *juicios evidentes*. Hay muchas cosas que niego y otras que afirmo y creo firmemente; pero por un juicio más o menos oscuro, fundado en la fe, en la autoridad, en la costumbre, etc. Puedo creerlo con absoluta firmeza, pero esos juicios no tienen en sí mismos el fundamento de su verdad: o no lo tienen, o lo tienen fuera de ellos. No tienen en sí mismos la justificación de su verdad; y Brentano los llama ciegos.

A diferencia de estos, hay otra clase de juicios que Brentano llama *evidentes*. Llevan en sí mismos una como luz que los hace aparecer como juicios verdaderos. No solo se creen y se afirman, sino que se *ve* que son verdaderos, y se ve con plenitud intelectiva que no pueden ser de otra manera. Yo creo que 2 y 2 son 4, pero no porque me lo han dicho, sino porque veo que es así y no puede ser de otro modo. Los juicios evidentes son, pues, los que llevan en sí la razón de su verdad o su falsedad.

EL AMOR JUSTO.—Volvamos al problema ético, en el que se trata de lo bueno y de lo malo. Brentano dice que el que yo tenga amor u odio a una cosa no prueba sin más que sea buena o mala. Es necesario que ese amor o ese odio sean *justos*. El amor puede ser justo o injusto, adecuado o inadecuado. Puede haber, por otra parte, un amor que tenga en sí la justificación de sí mismo. Cuando yo amo una cosa porque indudablemente es buena, entonces se trata de un *amor justo*. Si amo una cosa impulsivamente, sin claridad, el amor puede ser justo o injusto. Cuando se ve que la cosa es buena, y por qué, entonces el amor es evidentemente justo. La actitud adecuada ante una cosa buena es amarla, y ante una cosa mala, odiarla. Y cuando una cosa se aprehende como buena o como mala, se la ama o se la odia *forzosamente*. Otra cosa es la conducta que se siga. Brentano recuerda el verso clásico: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. La moral, por tanto, está fundada *objetivamente*. Y la *estimación*, lejos de depender del arbitrio subjetivo, tiene que ajustarse a la bondad o maldad *de las cosas*, como la creencia

a la verdad de ellas. De esta ética de Brentano ha nacido la teoría de los valores, que encierra grandes dificultades internas, pero ha sido una contribución capital a la ordenación objetiva y jerárquica del valor y, por tanto, a la fundamentación de la moral y de las demás disciplinas estimativas.

4. *La existencia de Dios*

En el libro póstumo de Brentano *Vom Dasein Gottes* se incluyen diversas lecciones sobre la existencia de Dios pronunciadas en Würzburg y en Viena, de 1868 a 1891, y un breve tratado de 1915, titulado *Gedankengang beim Beweis für das Dasein Gottes*. En la primera época, Brentano rechaza la prueba ontológica y afirma cuatro pruebas *a posteriori:* la teleológica, la del movimiento, la prueba por la contingencia y la prueba psicológica por la naturaleza del alma humana. Brentano prefiere las dos primeras, sobre todo la teleológica, a la cual da una precisión científica desconocida. Pero en el escrito de 1915 se sirve del argumento por la contingencia, de carácter puramente metafísico.

Brentano prueba primero la necesidad del ente, que no puede ser absolutamente contingente; una vez demostrada la existencia de un ente necesario, afirma que nada de lo que cae bajo nuestra experiencia, ni físico ni psíquico, es *inmediatamente necesario;* por tanto, tiene que haber un ente *trascendente* inmediatamente necesario [1].

LA SIGNIFICACIÓN DE BRENTANO.—El centro del pensamiento de Brentano es la idea de *evidencia*. Este es el sentido de su «empirismo»: la visión evidente de las esencias de las cosas. Esta vuelta a la esencia es la vuelta al rigor de la metafísica; la filosofía es en Brentano, una vez más, conquista de esencias, saber metafísico estricto, lo que ha sido siempre que ha sido auténtica la filosofía. Por otra parte, Brentano nos da los elementos capitales de la filosofía presente: la incorporación de toda la tradición filosófica, la intencionalidad, la intuición esencial, la idea de valor. Dilthey nos dará por su parte la historicidad. Con estos elementos se pone en marcha la filosofía de nuestro siglo.

[1] Sobre los problemas de esta prueba véase mi estudio *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*, en *San Anselmo y el insensato* (*Obras*, IV).

II. LA IDEA DE LA VIDA

1. *Dilthey*

PERSONALIDAD Y ESCRITOS.—Wilhelm Dilthey nació en 1833 y murió en 1911. Desde 1882 fue profesor de la Universidad de Berlín, como sucesor de Lotze. En los últimos años de su vida se retiró de la Universidad y reunía en su casa un grupo de discípulos íntimos. La influencia de Dilthey ha sido de hecho enorme, pero tardía, poco visible y extraña. Dilthey se dedicó en especial a los estudios históricos, sobre todo de historia de la literatura y de las demás ciencias del espíritu; y también cultivó intensamente la psicología. Tenía una formación de suma amplitud, inspirada de modo inmediato en los idealistas alemanes, concretamente en Schleiermacher, pero que se extendía a los grandes racionalistas, a los medievales —incluso árabes— y a los griegos; su *Introducción a las ciencias del espíritu* revela el vastísimo material filosófico e histórico que Dilthey manejaba.

Aparentemente, la obra de Dilthey era poco más que eso: psicología e historia del espíritu. Cuantas veces intentó formular su filosofía, movido por requerimientos editoriales concretos, solo llegó a dar bosquejos insuficientes. Pero la obra de Dilthey llevaba dentro de sí la intuición vacilante, de expresión frustrada siempre, de una nueva idea: *la idea de la vida*. Una de las dos raíces capitales de la filosofía actual se encuentra en Dilthey —y la otra está en Brentano—; pero la filosofía diltheyana solo puede entenderse como tal, en su verdad, *desde* esta filosofía de hoy, ya madura. Esta es la razón de la esencial vaguedad del pensamiento y del estilo de Dilthey, y de su influencia difusa y apenas visible.

La mayor parte de las obras de Dilthey son ensayos o apuntes que se han publicado parcialmente después de su muerte. Su libro principal y casi único es la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), del que solo

escribió el tomo primero. También escribió una serie de estudios agrupados bajo el título: *Weltanschuung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Concepción del mundo y análisis del hombre desde el Renacimiento y la Reforma); otra serie titulada: *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens* (El mundo espiritual: introducción a la filosofía de la vida), en la cual se encuentran las *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica) y *Das Wesen der Philosophie* (La esencia de la filosofía); entre los escritos de su última época se encuentra la *Weltanschauunsgslehre* (Teoría de las concepciones del mundo). También escribió el libro titulado *Das Erlebnis und die Dichtung* (Vivencia y poesía).

El punto de vista de Dilthey.—A la generación anterior a Dilthey pertenecen Taine, Renan, Wundt, Lange, Spencer; nuestra impresión, sin embargo, es de que estos son aún más antiguos. Es la promoción positivista que empieza a sentirse incómoda y reacciona contra el positivismo; pero en rigor solo Dilthey lo consigue —y no del todo—. Auguste Comte (nacido en 1798) era tres generaciones anterior: Dilthey —de la generación de Brentano, Nietzsche y William James— no recoge ya su *influencia directa*, sino su *vigencia*. La dependencia polémica respecto del positivismo condiciona la obra de Dilthey y la de los neokantianos.

De la filosofía de Comte recibe Dilthey dos ideas muy importantes, sobre las cuales ha de reobrar de un modo original y distinto; una, que toda la filosofía anterior ha sido *parcial*, no ha tomado la realidad íntegra tal cual es; la otra, que la metafísica es imposible, y solo queda lugar para las ciencias positivas. Dilthey intentará fundar la filosofía «en la experiencia total, plena, sin mutilaciones, por tanto, en la realidad entera y completa»; y por otra parte superar la metafísica según la entiende, a saber, como «absolutismo del intelecto»: esto último es el tributo que paga a su época.

En rigor, Dilthey no hizo un sistema, ni una teoría de la vida, ni siquiera una doctrina histórica; hizo menos y más: tomar contacto inmediato con la realidad de la vida y, por tanto, de la historia. «Todos los hombres —he escrito en otro lugar[1], a propósito de Dilthey— viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo *será histórico*, pero no lo viven como tal. Dilthey nos trajo el *historismo*, que es desde luego una doctrina, pero antes un modo de ser: la *conciencia histórica*, tratando de quitarle al término conciencia su matiz inte-

[1] *Biografía de la Filosofía*, VI, 37. [*Obras*, II.]

lectualista y doctrinal. Hoy, plenamente sumergidos en *este* historismo, nos cuesta trabajo darnos cuenta de la novedad de ese descubrimiento. Tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado, destinado a pasar como los demás, a ser superado por otro. Tenemos capacidad de transmigrar a otras épocas, y vivimos desde luego en un mundo constituido *directamente* por la temporalidad. Ante una cosa cualquiera, necesitamos su fecha, su inserción en la historia, y sin ella no la entendemos. Todo se nos da incluso en una circunstancia histórica; nuestra visión de una ciudad, por ejemplo, no es la inmediata de lo *presente,* sino que nos aparece como una acumulación de estratos temporales, como un «resultado» histórico, en el que el pasado pervive y que a su vez está cargado de futuro. Para Dilthey, esto tiene una relación estrecha con el escepticismo que provoca el antagonismo de las ideas y los sistemas. La actitud de espíritu en que nosotros vivimos excluye todo lo *definitivo;* no creemos zanjar para siempre ninguna cuestión, sino decir sobre ella la palabra que nos corresponde en nuestro tiempo, y que está destinada a ser superada o corregida por el tiempo futuro. La visión de la historia en Dilthey es «un inmenso campo de ruinas». Recuérdese que no siempre ha acontecido así. Ha habido largas épocas en que el hombre contempla muchas cosas aparte del tiempo, como dotadas de cierta validez intemporal: es el caso de todos los clasicismos. Pero en las edades menos serenas y seguras, y principalmente en las que significan una ruptura con las normas anteriores, se afirmaba el presente como *lo nuevo* y al mismo tiempo como *lo válido,* sin más restricción. Frente a la historia como repertorio de errores aparecía el presente como su rectificación y eliminación. Ahora se siente la caducidad peculiar de lo histórico, pero al mismo tiempo la inclusión en esta historia del momento en que se vive. A cada nombre humano tenemos que agregarle, para entenderlo, las dos fechas que limitan su vida, y anticipamos ya en nosotros mismos la segunda aún incierta, sustituida por una interrogante. Nunca como ahora ha vivido el hombre su vida como la efectiva realidad de los *días contados.* Y eso es la historia... En nuestro tiempo esto adquiere caracteres de una radicalidad desconocida... porque nuestro tiempo descubre que el que cambia es *el hombre mismo.* No solo el hombre está en la historia, ni solo *tiene* historia, sino que *es* historia; la historicidad afecta al mismo ser del hombre.» Este es el punto de vista diltheyano.

LA VIDA HUMANA.—Dilthey descubre la vida en su dimensión histórica. De los diferentes modos en que el siglo XIX llega a tocar esa realidad que es el vivir, el más fecundo ha sido el diltheyano. La vida es en su propia sustancia histórica; la historia

es la vida misma, desde el punto de vista de la totalidad de la humanidad. Esa realidad vital no es un «mundo» de cosas y personas; es un complejo *(Zusammenhang,* la palabra que repite constantemente Dilthey) de *relaciones* vitales. Cada «cosa» no es más que un ingrediente de nuestra vida, y en ella adquiere su sentido. «El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se ha objetivado allí. El banco delante de la puerta, la casa y el jardín tiene en esta objetividad su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo» *(Teoría de las concepciones del mundo,* p. 62).

El mundo es siempre correlato del mismo, y este no existe sin el otro término, sin el *mundo.* Ahora bien, esta vida se presenta como un enigma que pide *comprensión;* la muerte, sobre todo, plantea esta exigencia, porque es lo *incomprensible.* Pero la vida solo puede entenderse *desde sí misma;* el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida. Por esta razón, frente a la explicación causal, método de las ciencias de la naturaleza, va a hacer Dilthey de la *comprensión descriptiva* el método de las ciencias del espíritu, del conocimiento de la vida. Y como la comprensión de la vida ajena, sobre todo la pretérita, requiere una interpretación, el método diltheyano es la *hermenéutica.* De ahí la psicología «descriptiva y analítica» que postula, en oposición a la explicativa de los psicólogos experimentales, que tratan la vida humana como naturaleza.

La estructura de la vida humana es una totalidad unitaria, determinada por la *mismidad de la persona.* Todo estado psíquico es un proceso, pero la vida misma no lo es, sino una continuidad permanente dentro de la cual se dan los procesos que pasan, «del mismo modo —dice Dilthey— que un viajero que avanza ágilmente ve desaparecer detrás de él objetos que un momento antes estaban delante de él y junto a él, mientras se conserva siempre la totalidad del paisaje». Es decir, la realidad primaria es la unidad del vivir, *dentro* de la cual se dan, por una parte, las «cosas», y por otra los «procesos» psíquicos. Y esa conexión fundamental que es la vida tiene un carácter *finalista.*

La vida humana es una unidad originaria y trascendente: no es un compuesto de elementos, sino que desde su realidad unitaria se diferencian las funciones psíquicas, pero permanecen unidas a ella en su conexión. Este hecho —dice Dilthey—, cuya expresión en el grado más alto es la unidad de la conciencia y la unidad de la persona, distingue totalmente la vida psíquica del mundo corporal entero. Dilthey rechaza, por tanto, todo atomismo psíquico. Por otra parte esa unidad se da dentro de un

medio. La unidad vital está en acción recíproca con el mundo exterior.

La vida consiste en que la unidad vital reacciona sobre los estímulos, los modifica o se adapta a sus condiciones, mediante la actividad voluntaria. Por último, no se pasa de unos miembros a otros de la vida psíquica por mera causalidad en el sentido de la naturaleza externa; en las representaciones no hay razón suficiente para que se conviertan en procesos, ni en estos para que se transformen en procesos volitivos. Se podría imaginar, dice Dilthey, un ente, mero sujeto de representaciones, que en medio del tumulto de una batalla fuera espectador indiferente y abúlico de su propia destrucción, o que ese mismo ente acompañara la lucha en torno suyo con sentimientos de temor y espanto, sin que, no obstante, de esos sentimientos procediesen movimientos de defensa. La conexión que se da entre los elementos de la vida psíquica es de índole peculiar y superior, procedente de esa totalidad primaria que es la vida humana.

El análisis de la vida humana en Dilthey, insuficiente, pero de extraordinaria genialidad, es hoy punto de partida de la metafísica, y es forzoso recurrir siempre a él.

LA FILOSOFÍA.—«Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos, y en que vivimos filosofía». Estas son las dos ideas rectoras de Dilthey: la esencia de la filosofía solo puede descubrirse en la realidad histórica de lo que efectivamente ha sido, y la historia solo es comprensible desde la vida en que se está. Por esto, Dilthey tiene que hacer una interpretación de la historia entera, para determinar el ser de la filosofía. Las dos notas capitales que son comunes a toda filosofía son la *universalidad* y la *autonomía* o pretensión de validez universal: todas las demás notas son privativas de alguna filosofía.

Dilthey rectifica la idea del pensar productivo, grata a los idealistas alemanes. La filosofía, dice Dilthey, analiza, pero no produce; no crea nada; solo puede mostrar lo que existe. Es decir, renueva en forma más verdadera y radical la exigencia positivista de atenerse a las cosas, de no sustituirlas por construcciones; esta actitud será compartida por la fenomenología. La filosofía es la ciencia de lo real; se entiende, de *todo* lo real, sin mutilaciones.

Pero Dilthey está muy lejos de un absolutismo intelectual. La inteligencia no es algo aislado y aparte, sino una *función vital*, y solo tiene su sentido dentro de la totalidad que es la vida

humana; hay que «derivar» el saber de la vida. Pero, en segundo término, el saber no *agota* lo real: «La realidad misma no puede ser en última instancia explicada lógicamente, sino solo entendida. En toda realidad que se nos da como tal hay por su naturaleza algo inefable, incognoscible.» Lo que nos es proporcionado, agrega, es irracional.

La fundamentación de la filosofía sistemática es para Dilthey *autognosis*, percatación de sí mismo *(Selbstbesinnung)*. Desde la autognosis se progresa hacia la *hermenéutica*, es decir, el conocimiento de la vida ajena, la interpretación comprensiva de otras vidas, y así de la historia. Por último, de ahí se va al conocimiento de la *naturaleza*. La filosofía va de lo más próximo —nosotros mismos— a lo más lejano. Aunque los sistemas absolutos no son posibles —cada uno tiene su verdad parcial que, al menos en principio, no excluye la de los demás, parcial también—, el hombre los piensa y quedan como un hecho constitutivo de la conciencia humana. Todo hombre tiene una *Weltanschauung*, una idea o concepción del mundo, cuya última raíz no es intelectual, sino *la vida misma*. Estas ideas del mundo, que la filosofía empieza por estudiar históricamente, pueden reducirse a *tipos* para conocer los modos posibles de representar el universo. Así, Ortega *(Guillermo Dilthey y la idea de la vida)* resume de este modo los cuatro temas de la filosofía de Dilthey: 1.º Historia de la evolución filosófica como propedéutica. 2.º Teoría del saber. 3.º Enciclopedia de las ciencias. 4.º Teoría de las Ideas del mundo.

Dilthey postula una *Crítica de la razón histórica* —es lo que pretende ser su *Introducción a las ciencias del espíritu*—. Aspira a realizar para «la otra mitad del *globus intellectualis*» lo que Kant hizo para el conocimiento de la naturaleza. Esa es la gran idea de Dilthey: frente al irracionalismo a que llegan en el siglo XIX los que tienen conciencia del fracaso de la «razón pura» cuando quieren pensar la vida y la historia, Dilthey reclama una nueva forma de razón, más amplia, que no excluye lo histórico. Pero en rigor solo intenta *aplicar* la razón a la historia; se entiende, la misma razón; por eso acaba por considerar suprahistóricas las ideas del mundo, y en esa medida no sabe *dar razón* de ellas. El término *razón histórica* no tiene —ni puede tener— en Dilthey el alcance que, como veremos, alcanza en la filosofía de Ortega.

El sentido de la filosofía diltheyana.—Hemos visto cómo aparecen indisolublemente ligadas en el pensamiento de Dilthey dos disciplinas: la psicología y la historia. Por una parte, *análisis de lo humano*, especialmente mediante la autognosis: filosofía como *ciencia del espíritu*. Por otra, esa realidad humana es

historia, es la *vida humana;* ese análisis es *filosofía de la vida;* y, por tanto, en la medida en que esa vida es ajena y pretérita, interpretación histórica, *hermenéutica.* Su modo de conocimiento no es la explicación causal, sino la comprensión *(Verständnis),* y su teoría constituirá una verdadera crítica de la razón histórica.

Tenemos ya aquí toda una serie de los ingredientes de la filosofía de nuestro tiempo; pero habrán de completarse aún. En primer lugar, con una nueva interpretación del *tiempo vital,* en Bergson; en segundo lugar, después de haberse vuelto a enlazar la filosofía europea con su tradición metafísica y sistemática, la renovación, por obra de Brentano, de la idea de *intencionalidad* determinará la maduración en Husserl de un método nuevo: la *fenomenología.* Con esto tendremos ya los elementos de que ha partido la filosofía que se está haciendo hoy: en Alemania, la *filosofía existencial,* sobre todo de Heidegger; en España, la *metafísica de la razón vital,* de Ortega, por lo demás bien distinta en su sentido y en sus tendencias más profundas; y las doctrinas que proceden de una o de otra o de ambas.

2. *Simmel*

VIDA Y ESCRITOS.—Georg Simmel, nacido en 1858 y muerto en 1918, es casi exactamente coetáneo de Bergson y Husserl. Fue profesor de las Universidades de Estrasburgo y Berlín, y cultivó especialmente los temas que tienen relación con la sociología y la historia. A pesar de esenciales deficiencias, la *Sociología* de Simmel es uno de los intentos más agudos de fundamentación de esta disciplina. Simmel —una de las más importantes figuras de la filosofía a comienzos de este siglo— intentó en sus escritos una táctica de aproximación a la inmediatez de los objetos y los problemas; de ahí el principal atractivo de sus obras y a la vez su fecundidad.

Sus escritos más importantes son: *Kant* (un curso de lecciones), *Schopenhauer und Nietzsche, Philosophie des Geldes* (Filosofía del dinero), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Los problemas de la filosofía de la historia), *Grundprobleme der Philosophie* (Problemas fundamentales de la filosofía), *Lebensanschauung* (Intuición de la vida). También su importante *Soziologie* y multitud de perspicaces ensayos sobre *Cultura femenina, Filosofía de la coquetería, Filosofía de la moda,* etc.

LA VIDA COMO TRASCENDENCIA.—Lo más profundo del pensamiento de Simmel es su concepción de la vida, tal como se expone, sobre todo, en el primer capítulo de su *Lebensanschauung.* La

posición del hombre en el mundo —dice Simmel— está definida porque en todo instante se encuentra entre dos límites. Siempre en todas partes *tenemos* límites, y por ello *somos* también límites. Hay siempre un más y un menos, un más acá y un más allá de nuestro *aquí* y *ahora* y *así;* nuestra vida aparece definida por dos valores que entran en frecuente conflicto: riqueza y determinación.

Pero lo interesante es que, si bien el límite general es necesario para nuestra vida, todo límite particular determinado puede ser trascendido y rebasado. Nuestras acciones se asemejan a las del jugador de ajedrez en que este necesita saber con cierta probabilidad las consecuencias de su jugada; pero el juego sería imposible si esta previsión se extendiera indefinidamente. Los límites de la vida humana pueden ser desplazados; por esto dice Simmel en forma paradójica: «tenemos en todos sentidos un límite y no tenemos en ningún sentido un límite». Cada acto vital implica la limitación y la superación del límite. El espíritu se rebasa a sí mismo, trasciende a sí mismo, y por eso aparece como lo absolutamente viviente. En este sentido se ha podido decir que el hombre es algo que debe ser superado; es el ente limitado que no tiene ningún límite.

El tiempo.—Para lograr un concepto de la vida, Simmel parte de una reflexión sobre el tiempo. La *actualidad* es un *momento* inextenso; no es *tiempo,* como el punto no es espacio. No es más que la coincidencia del pasado y el futuro, que son, ellos sí, magnitudes temporales, es decir, tiempo. Pero el pasado ya no es, el futuro no es todavía; la realidad solo se da en el presente, y por ello la realidad no es nada temporal. «El tiempo no existe en la realidad, y la realidad no es tiempo.» Y, a pesar de todo, la vida *vivida* subjetivamente se siente como algo real en una extensión *temporal.* El uso del lenguaje no entiende por actualidad o presente un mero punto, sino una porción de pasado y otra de futuro juntas, con límites que varían según se hable del presente personal, político o histórico.

La vida aparece referida al *futuro.* Esto se puede entender en un sentido bastante trivial: el hombre se propone siempre un fin futuro; pero ese fin es un punto inmóvil, separado del presente, y lo característico de la penetración vital *(Hineinleben)* de la voluntad actual en el futuro es que *el presente de la vida consiste en que esta trasciende el presente.* No es real un umbral entre el ahora y el futuro. El futuro no es una tierra nunca hollada, separada del presente por una frontera, sino que nosotros vivimos en una comarca fronteriza, que pertenece tanto al futuro como al presente. «La vida es realmente pasado y futuro.» «Solo para la vida —agrega Simmel— es real el tiempo.» «El

tiempo es la forma de conciencia de aquello que es la vida misma en su inmediata concreción que no se puede enunciar, sino solo vivir; es la vida, prescindiendo de sus contenidos.»

La esencia de la vida.—La vida actual trasciende a aquello que no es su actualidad; pero de tal modo, que ese trascender constituye, sin embargo, su actualidad. Esta es la *esencia de la vida.* Llamamos *vida* a un modo de existencia que no reduce su realidad al momento presente, no relega a lo irreal el pasado y el futuro, sino que su continuidad peculiar se mantiene realmente allende esa separación; es decir, su pasado existe realmente penetrando en el presente, y el presente existe realmente dilatándose en el futuro.

Ahora bien, esa vida solo se da en *individuos;* y este es un agudo problema: la vida es a la vez continuidad ilimitada y un yo determinado por sus límites. La trascendencia de la vida es inmanente a ella; el rebasar de sí mismo es el fenómeno primario de la vida; en esto consiste, según la frase de Simmel, «lo absoluto de nuestra relatividad». La antinomia capital, por tanto, es la que existe entre la forma y la continuidad; la forma es la individualidad, y *la vida es en todas partes individual.*

Simmel pone en relación su concepto de la vida con la doctrina de la voluntad de vivir, de Schopenhauer, y la de la voluntad de poder, de Nietzsche; pero advierte que lo decisivo es la unidad de ambos momentos. La vida tiene dos definiciones que se completan recíprocamente: es *más vida* y es *más que vida.* Este *más* no es un añadido accidental. Vida es aquel movimiento que en todo instante arrastra hacia sí o atrae algo para convertirlo en su vida. La vida solo puede existir porque es *más vida.* La muerte, que según Simmel reside de antemano en la vida, es también un trascender de esta sobre sí misma. La generación y la muerte trascienden la vida, hacia arriba y hacia abajo. La vida necesita la forma, y a la vez necesita más que la forma.

Pero la vida, además, trasciende de sus propios contenidos, especialmente en la actitud creadora. No solo es *más vida,* sino que es *más que vida.* La vida solo es el constante trascender del sujeto a lo que le es ajeno o la producción de lo que le es ajeno. Con ello no se subjetiviza ese ser ajeno, sino que permanece en su independencia, en su «ser más que vida»; la absolutividad de ese *otro,* de ese *más* es la fórmula y la condición de la vida. El *dualismo* es la forma en que existe la unidad de la vida. Por esto puede decir Simmel, en una última y aguda paradoja, que la vida encuentra su esencia y su proceso en ser *más vida* y *más que vida;* es decir, que su *positivo* es como tal *ya* su *comparativo.*

Estas ideas de la madurez de Simmel (su *Lebensanschauung* es del año mismo de su muerte, 1918) significan un paso genial en el camino de la comprensión de la realidad de la vida humana.

3. *Bergson*

Personalidad.—Con Bergson nos salimos ya del siglo xix para entrar en el xx. Sus raíces y la primera etapa de su formación están en la pasada centuria; pero tanto su vida como el sentido último de su filosofía pertenecen ya a nuestra época o, por mejor decir, son un típico momento de transición, como el resto de la filosofía de ese tiempo: un paso más en el camino de la superación del positivismo para volver a la nueva metafísica.

Henri Bergson nació en París en 1859, y murió en los primeros días del mes de enero en 1941. Fue profesor de filosofía en el Liceo de Angers, en el de Clermont-Ferrand, en la Universidad de esta ciudad, en el Collège Rollin y en el Lycée Henri IV, de París; en la Escuela Normal Superior, y desde 1919, era profesor del Collège de France, la más alta institución francesa. En los últimos años, la ancianidad lo obligó a una vida retirada.

Sus obras más importantes son: su tesis doctoral *Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire, Le rire, Durée et simultanéité, L'évolution créatrice;* dos colecciones de ensayos y conferencias: *L'énergie spirituelle* y *La pensée et le mouvant* (donde se encuentra la *Introduction à la métaphysique)*, y su último libro, *Les deux sources de la morale et de la religion*, donde se inicia su ya creciente aproximación al catolicismo.

El espacio y el tiempo.—Es usual, y así lo vimos en Kant, poner como términos comparables y paralelos el espacio y el tiempo. Bergson reacciona enérgicamente contra esto, y los opone. El espacio es un conjunto de puntos, de cualquiera de los cuales se puede pasar a otro cualquiera; el tiempo, en cambio, es irreversible, tiene una *dirección*, y cada momento de él es insustituible, irreemplazable, una verdadera *creación*, que no se puede repetir y a la que no se puede volver. Pero este tiempo bergsoniano no es el del reloj, el tiempo *espacializado*, que se puede contar y que se representa en una longitud, sino el *tiempo vivo*, tal como se presenta en su realidad inmediata a la conciencia: lo que se llama *duración real*, la *durée réelle*. El espacio y el tiempo son entre sí como la materia y la memoria, como el cuerpo y el alma, responden a dos modos mentales del hombre, que son radicalmente distintos, y aun opuestos en cierto sentido: el pensamiento y la intuición.

La inteligencia y la intuición.—El pensamiento conceptual, lo que se llama en sentido estricto inteligencia, es el método del conocimiento científico, que se mueve entre cosas y tiende a la espacialización. La ciencia, en general, busca la medida; y la operación de medir, o se hace directamente por la comparación de longitudes (el metro y el camino que se mide), o mediante el intento de reducir las otras magnitudes a longitud u otra forma espacial, por ejemplo, angular, que se puede reducir a su vez a longitud (el reloj, el manómetro, el dinamómetro, el termómetro, que miden diversas magnitudes no espaciales en sí mismas por comparación con el desplazamiento de una aguja o la dilatación longitudinal de una columna de mercurio). El pensamiento, que está dirigido a la ciencia —o a la vida práctica, al manejo de las *cosas*—, procede por medio de la lógica, de la observación y de los conceptos. Y tiende a encontrar conceptos rígidos, que la inteligencia maneja fácilmente. Tiende a *solidificarlo todo*. Además, el pensamiento busca las semejanzas, lo que hay de común en varios individuos; es generalizador. La inteligencia es la esfera de lo inerte, de lo quieto —y, por tanto, discontinuo—, de lo material.

Estas condiciones son distintas de las que se requieren para la aprehensión de la realidad viviente. Concretamente, el tiempo vivo, la *duración*, este tiempo que tengo que esperar para que se disuelva el azúcar que he puesto en un vaso, escapa al pensamiento. El movimiento *real*, tal como se ve desde dentro, cuando muevo el brazo, queda descompuesto por la inteligencia en una serie de reposos que *no son* el movimiento. El mover un brazo es algo *uno, continuo, vivo*. El pensamiento lo esquematiza, lo fija en concepto y lo para; le quita, justamente, la movilidad. Solo la *intuición* es capaz de aprehender la *duración real*, el movimiento en su inmediatez verdadera, la vida, en suma. La intuición es capaz de captar la movilidad, de penetrar en el proceso mismo del moverse y en el tiempo vivo, antes de petrificarlo en conceptos. La inteligencia tiene su aplicación en la materia, y por eso en la ciencia, y la intuición se adapta, en cambio, a la vida. Bergson pone esa facultad en relación con el *instinto*, esa maravillosa adaptación no conceptual del animal a los problemas vitales.

La ciencia y la filosofía, que están pensadas desde lo espacial, no han conocido apenas —dice Bergson— la intuición; han operado siempre con las categorías del pensamiento conceptual, que *no sirve para aprehender la vida y el tiempo real*. Por esto el hombre encuentra una gran dificultad para pensar estas realidades; le faltan los instrumentos adecuados, y más aún el hábito de servirse de ellos. La filosofía de Henri Bergson se acerca

a la realidad de la vida con una actitud distinta de la usual, instalándose en la propia movilidad, en el proceso no ya realizado y cumplido, sino en su mismo realizarse. La intuición intenta captar la vida desde dentro de ella, no matándola previamente para reducirla a un esquema conceptual espacializado.

El «élan vital».—La realidad de la vida es algo dinámico, un impulso vital o *élan vital*. Este impulso determina una evolución en el tiempo. Y esta evolución es creadora, porque la realidad se va haciendo en una continuidad viva, no se compone de elementos dados, y solo después de consumada puede intentar el pensamiento componerla con elementos inmóviles y dados, como si se quiere recomponer un movimiento con una serie de estados de reposo. Esto pone a Bergson en contacto con la filosofía de la vida, que tiene en él uno de sus más claros y fecundos antecedentes. Pero hay que hacer observar que Bergson entiende la vida más en un sentido *biológico* que en un sentido *biográfico* e *histórico*, con lo cual no toca la peculiaridad más esencial de la vida *humana*. El pensamiento de Bergson necesita completarse en este sentido para alcanzar plena eficacia. Y, por otra parte, es también menester superar el carácter de *irracionalidad* que amenaza toda intuición. La filosofía es saber riguroso y, por tanto, concepto y *razón*. Esta razón tendrá que pensar el nuevo objeto que es la vida, en toda su fluidez y movilidad, y será distinta de la razón científica y matemática; pero siempre deberá ser *razón*. Esto lo ha visto con plena claridad Ortega, y por eso cuida de hablar siempre de una *razón vital*.

4. *Blondel*

Maurice Blondel (1861-1949) es, después de Bergson, la figura más original e interesante de la filosofía francesa contemporánea. Blondel, discípulo de Ollé-Laprune, al que dedicó un estudio, representa dentro del pensamiento católico una modalidad que se ha llamado «pragmatista» —en sentido bien distinto del pragmatismo inglés y americano— o «activista», o mejor *filosofía de la acción*. Su obra capital es un libro ya antiguo, de 1893: su tesis doctoral, titulada *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Después de largos años en que su actividad de escritor se redujo a colaboraciones en revistas filosóficas, Blondel publicó tres obras de gran extensión: *La pensée, L'Etre et les êtres* y una refundición total, en dos volúmenes, de su vieja tesis *L'Action;* además algunos estudios sobre apologética y sobre el espíritu cristiano en sus relaciones con la filosofía.

El punto de partida de Blondel es la pregunta de si la vida humana tiene sentido y el hombre tiene un destino. Yo actúo sin saber qué es la acción, sin haber deseado vivir, sin saber quién soy ni si soy. Y, según se nos dice, no puedo, a ningún precio, conquistar la *nada,* sino que estoy condenado a la vida, a la muerte, a la eternidad, sin haberlo sabido ni querido. Ahora bien, este problema, inevitable, es inevitablemente resuelto por el hombre, bien o mal, con sus *acciones.* La acción es la verdadera solución efectiva que da el hombre al problema de su vida; por eso se impone su estudio ante todo.

La acción es el hecho más general y más constante de mi vida: más que un hecho, dice Blondel, es una necesidad, pues hasta el suicidio es un acto. Solo se hace cualquier cosa cerrándose las demás vías y empobreciéndose de todo lo que se hubiera podido saber o conseguir. Cada determinación amputa una infinidad de actos posibles. Y no cabe detenerse y suspender la acción, ni esperar. Si no actúo yo algo actúa en mí o fuera de mí, casi siempre contra mí. La paz —dice Blondel— es una derrota; la acción no tolera otro aplazamiento que la muerte. Por esto no me puedo conducir por mis ideas, porque el análisis completo no es posible a una inteligencia finita, y la práctica no tolera retrasos: no puedo diferir la acción hasta llegar a la evidencia, y toda evidencia es parcial. Además, mis decisiones suelen ir más allá de mis pensamientos, y mis actos más allá de mis intenciones.

Hay que constituir, por tanto, una ciencia de la acción, integral porque todo modo de pensar y vivir deliberadamente implica una solución completa del problema de la existencia. Blondel, que se remite desde luego al problema religioso, se opone al intelectualismo y al fideísmo, no en nombre del sentimiento, sino de la acción. De ahí su crítica del escolasticismo. Los entes son sobre todo lo que *hacen.* La filosofía tiene que «impedir al pensamiento idolatrarse, mostrar la insuficiencia y la subordinación normal de la especulación, iluminar las exigencias y los senderos de la acción, preparar y justificar las vías de la fe». No podemos entrar aquí en el detalle de esta filosofía, del profundo y difícil pensamiento blondeliano; baste señalar el punto de vista en que considera Blondel el problema de la vida.

5. *Unamuno*

VIDA Y ESCRITOS.—Miguel de Unamuno, nacido en Bilbao en 1864 y muerto en Salamanca en 1936, es uno de los pensadores españoles más importantes. No se lo puede considerar como un

filósofo en sentido estricto; y, sin embargo, es extremado el interés que tiene para la filosofía. Su obra y su propia figura personal constituyen, en rigor, un problema filosófico. Sus escritos son copiosos y de muy diversos géneros: poesía, novela, teatro, ensayos ideológicos. Desde el punto de vista de la filosofía, sus obras más importantes son: los siete volúmenes de sus *Ensayos*, la *Vida de Don Quijote y Sancho, Del sentimiento trágico de la vida* —su libro más considerable—, *La agonía del cristianismo* y, sobre todo, algunas de sus novelas: *Paz en la guerra, Niebla, Abel Sánchez, La tía Tula, San Manuel Bueno, mártir*, y su relato poético *Teresa*.

El problema.—Unamuno, que siente vivamente el problematismo filosófico, centra su actividad intelectual y literaria íntegra en lo que llama «la única cuestión»: la *inmortalidad* personal del hombre concreto, que vive y muere y no quiere morir del todo. En un momento histórico en que la ciencia vigente no roza siquiera esta cuestión, Unamuno hace de ella, exasperadamente, el eje de su vida entera. Su fe religiosa, deficiente y penetrada de dudas —«agónica», según su expresión—, no le satisface. Se ve obligado, pues, a plantear el problema de la inmortalidad, que sucita, por supuesto, el de la *muerte* y naturalmente retrotrae al de la *vida* y la *persona*. Pero Unamuno, en lugar de escribir, como sería de esperar, estudios filosóficos, compone ensayos escasamente científicos, poemas y, sobre todo, novelas. ¿Cuál es la razón de esta extraña producción literaria?

El método.—Unamuno, por razones históricas, por su pertenencia a una determinada generación, está inmerso en el *irracionalismo* que he señalado ya reiteradamente. Como Kierkegaard, como William James, como Bergson, cree que la razón no sirve para conocer la vida; que al intentar aprehenderla en conceptos fijos y rígidos la despoja de su fluidez temporal, la mata. Por supuesto, estos pensadores hablan de la razón pura, de la razón físico-matemática. Esta convicción hace que Unamuno se desentienda de la razón para volverse a la *imaginación*, que es, dice, la facultad más sustancial». Ya que no se puede apresar racionalmente la realidad vital, va a intentarlo imaginativamente, *viviéndola* y *previviendo* la muerte en el *relato*. Al darse cuenta de que la vida humana es algo temporal y que se hace, algo que se cuenta o se narra, *historia*, en suma, Unamuno usa la novela —una forma original de novela, que puede llamarse existencial o, mejor todavía, *personal*— como método de conocimiento. Esta novela constituye un ensayo fecundísimo de aprehensión inmediata de la realidad humana, insuficiente, desde luego, pero sobre la cual podría operar una metafísica rigurosa, que no se encuentra en Unamuno.

A pesar de su dispersión y de que su obra no alcanza plenitud filosófica, Unamuno ha sido un genial adivinador y anticipador de muchos descubrimientos importantes acerca de esa realidad que es la vida humana, y sus hallazgos rebasan con frecuencia, aunque en forma inmatura, lo que la filosofía ha logrado investigar hasta hoy. Unamuno es un efectivo precursor, con personalidad propia, de la metafísica de la existencia o de la vida. Esto justifica su inclusión en la historia de la filosofía, condicionada en última instancia por la fecundidad que logren sus adivinaciones, en cuyo detalle no se puede entrar aquí [2].

[2] Véase mi libro *Miguel de Unamuno* (1943), donde se estudia en su integridad el problema filosófico que Unamuno plantea y su aportación a la filosofía actual. Véase también *La Escuela de Madrid. (Obras,* V.)

III. LA FILOSOFÍA DE LENGUA INGLESA

Como en casi todas las épocas, la filosofía inglesa presenta en nuestro tiempo caracteres relativamente distintos de la europea continental, que no excluyen, sin embargo, un paralelismo y toda una serie de influencias recíprocas. En los últimos años del siglo XIX irrumpe, además, un nuevo factor: los Estados Unidos. En conexión muy estrecha con la tradición británica, pero con fuerte influencia alemana y, en menor grado, francesa, se inicia una especulación filosófica en América del Norte que está determinada por la estructura de una sociedad bien distinta y por una perspectiva diferente de los problemas. En nuestro siglo, este pensamiento americano ha influido a su vez sobre el británico; muchos pensadores de ambos países han actuado, enseñado y residido a los dos lados del Atlántico, y así se ha creado una forma de filosofía en lengua inglesa que, con matices distintos, presenta una figura común. En los últimos decenios, esta filosofía empieza a refluir sobre la de la Europa continental, y resulta necesario tener en cuenta, siquiera en forma muy concisa, su sentido general y los momentos capitales, ya que se trata hoy de un componente decisivo de la filosofía occidental.

1. *El pragmatismo*

El primer brote importante y original del pensamiento americano es el pragmatismo. Antes, los «trascendentalistas» —entre ellos Ralph Waldo Emerson (1803-82) y Henry David Thoreau (1817-62)— habían iniciado en Nueva Inglaterra, en torno a Boston y Cambridge, sede de la Universidad de Harvard y núcleo inicial de la vida intelectual americana, una reacción contra el materialismo y el predominio del pensamiento positivistas. Pero solo con los pragmatistas se llega a una primera madurez filosófica. El nombre pragmatismo se une sobre todo al de William

James; este fue el primero en usar por escrito esta denominación, en 1898; pero la había recibido de Peirce, iniciador de la doctrina, que expuso ya veinte años antes. Sobre las relaciones entre Peirce y James se ha discutido mucho; oscurecido el primero durante muchos años, su figura ha suscitado recientemente vivo interés; ha sido valorado mucho más alto que James, que había gozado de enorme prestigio y ha sido sometido después a dura crítica; se ha discutido la conexión entre las dos interpretaciones del pragmatismo; incluso se ha dicho que «el movimiento filosófico conocido como pragmatismo es en gran parte el resultado de haber malentendido James a Peirce». Hay, sin duda, en esto una exageración, debida al «descubrimiento» tardío de Peirce y a la reacción contra el exclusivismo de vincular el pragmatismo a James y sus continuadores inmediatos. Aquí no se puede entrar en las numerosas implicaciones del problema; baste con señalar la forma originaria en que aparece la doctrina en uno y otro y en la tradición posterior.

PEIRCE.—Charles Sanders Peirce (1839-1914), coetáneo de Dilthey, Brentano y Nietzsche, nació en Cambridge (Massachusetts); enseñó ocasionalmente algunos años en Harvard y en Johns Hopkins, y publicó muy poco, artículos y reseñas de libros filosóficos, que se han ido reuniendo en volúmenes después de su muerte: en 1923, el volumen *Chance, Love and Logic,* editado por M. R. Cohen; desde 1931, los ocho tomos de *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* al cuidado de Ch. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks; finalmente, otro volumen antológico, *The Philosophy of Peirce,* por J. Buchler. Entre los escritos de Peirce, uno de los más influyentes fue el artículo *How to make our ideas clear,* publicado en enero de 1878, texto inicial y básico del pragmatismo. Solo llegó a terminar un libro, *The Grand Logic,* publicado como obra póstuma entre sus papeles reunidos.

Las primeras lecturas filosóficas de Peirce fueron las *Cartas sobre la educación estética del hombre,* de Schiller; la *Lógica,* de Whately, y la *Crítica de la razón pura,* que llegó a saberse casi de memoria; también recibió la influencia de Escoto y de su propia formación matemática. Peirce toma una actitud primariamente teórica: para él la filosofía pertenece, como una «subclase», a la ciencia del descubrimiento, la cual, a la vez, es una rama de la ciencia teórica. La función de la filosofía es explicar y mostrar la unidad en la variedad del universo, y tiene un doble punto de partida: la lógica, es decir, las relaciones de los signos con sus objetos, y la fenomenología, esto es, la experiencia bruta del mundo real objetivo. Las dos disciplinas convergen en tres categorías metafísicas fundamentales, de muy compleja articulación, que pueden denominarse cualidad, relación y me-

diación. El pensamiento de Peirce, muy fragmentario y poco sistemático, tocó numerosos problemas de teoría del conocimiento, lógica y metafísica; pero, sobre todo, se propuso establecer un *método* y este es justamente el pragmatismo.

Se trata de «un método de averiguar la significación de palabras difíciles y concepciones abstractas», o también «un método de determinación de las significaciones de conceptos intelectuales, esto es, de aquellos que pueden ser el gozne del raciocinio». Más concretamente, Peirce se proponía clarificar las cuestiones metafísicas tradicionales, y en ocasiones eliminarlas como sinsentidos. Esto muestra que el pragmatismo de Peirce es, sobre todo, lógico, a diferencia de la imagen habitual, derivada de una interpretación parcial e inexacta de la forma que adquirió en la obra de James. Pero hay que advertir que ni el aspecto «lógico» es ajeno a James, ni el «práctico» a Peirce. La función del pensamiento es para este producir hábitos de acción; y por esta vía llega, trabajosamente y en formulaciones con frecuencia oscuras y poco afortunadas, a la idea del pragmatismo.

La primera expresión (en *How to make our ideas clear)* es esta: «Considérese qué efectos que pudieran tener concebiblemente alcance práctico concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Pues bien, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.» Una segunda fórmula, algo más ligera y clara, dice: «Para averiguar la significación de una concepción intelectual se debe considerar qué consecuencias prácticas podrían concebiblemente resultar por necesidad de la verdad de esa concepción; y la suma de esas consecuencias constituirá la significación íntegra de la concepción.» Por último, una tercera tesis precisa más el sentido del pragmatismo en Peirce: «El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico expresable en una frase en modo indicativo es una forma confusa de pensamiento, cuya única significación, si la tiene, está en su tolerancia a reforzar una máxima práctica correspondiente, expresable como una frase condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo.»

Peirce, ante el creciente uso de la palabra pragmatismo en un sentido distinto del que él quiso dar al término, renunció a él y acuñó para su propio pensamiento el nombre «pragmaticismo», que juzgaba «lo bastante feo para estar seguro de raptores». La obra de Peirce, todavía no íntegramente publicada y solo en parte estudiada y conocida, aparece hoy como muy fecunda y valiosa.

JAMES.—William James (1842-1910), de la misma generación de Peirce, nacido en Nueva York, profesor de Harvard desde 1872, médico, psicólogo y filósofo, es la figura de más relieve de

la filosofía americana. James, escritor y conferenciante vivísimo y sugestivo, lleno de ideas, contribuyó más que nadie a la aclimatación del pensamiento filosófico en los Estados Unidos. Se orientó primero hacia la psicología, disciplina de la que ha sido uno de los más fecundos clásicos; sus dos libros psicológicos son dos obras maestras, en ciertos aspectos insuperadas, todavía vivas y fértiles en muchas de sus partes; su atención se concentró después en temas morales y religiosos y, por último, en la metafísica. Sus principales obras son: *The Principles of Psychology*, en dos volúmenes, y un tratado más breve y denso, *A Textbook of Psychology; The Will to Believe* (La voluntad de creer), *The Varieties of Religious Experience* (Las variedades de la experiencia religiosa), *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking* (Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar), *A Pluralistic Universe* (Un universo pluralista), *The Meaning of Truth* (El significado de la verdad), *Some Problems of Philosophy* (Algunos problemas de filosofía), *Essays in Radical Empiricism* (Ensayos de empirismo radical).

La filosofía de James es uno de los intentos que el final del siglo XIX realiza para pensar y entender la vida humana. Su psicología representa una penetrante comprensión de la efectividad de la vida psíquica en su dinamicidad: la imagen del *stream of consciousness*, la corriente o flujo de la conciencia, es reveladora. Pero este interés por la vida toma la forma, habitual en su tiempo, de antiintelectualismo, más aún, de irracionalismo; desde Kierkegaard hasta Spengler y Unamuno, pasando por Nietzsche y Bergson, este fue el riesgo de todas las tendencias análogas. En esta actitud toma James el tema del pragmatismo. Entiende que no puede *haber* ninguna diferencia que no *haga* ninguna diferencia; podríamos decir que ninguna diferencia puede ser indiferente. «Toda la función de la filosofía —dice— debería ser averiguar qué diferencia definida hará para ti y para mí en instantes definidos de nuestra vida, que esta o aquella fórmula del mundo sea la verdadera.» Este pragmatismo, en opinión de James, no es nuevo: su antecedentes son Sócrates y Aristóteles, Locke, Berkeley; es la actitud empirista, pero en forma más radical y menos objetable; significa apartarse de la abstracción y la insuficiencia, de las soluciones verbales, las malas razones *a priori*, los principios fijos, los sistemas cerrados, los presuntos absolutos y orígenes, y volverse hacia la concreción y la adecuación, los hechos, la acción y el poder. Frente a la concepción de la metafísica como un enigma que se resuelve con una palabra o principio, James pide a cada palabra su valor efectivo *(cash-value)*; es menos una solución que un programa

de más trabajo y sobre todo una indicación de cómo pueden *cambiarse* las realidades existentes. «Las teorías resultan así instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podamos descansar.» El pragmatismo así entendido no tiene dogmas ni doctrinas; es un método, compatible con doctrinas diversas; es «la actitud de apartarse de primeras cosas, principios, categorías, supuestas necesidades, y de mirar hacia las últimas cosas, frutos, consecuencias, hechos.»

Esto conduce a una idea de la verdad. James renuncia a la idea de una concordancia entre el pensamiento y las cosas, pues solo por el pensamiento podría juzgarse de ella y solo en él las cosas son accesibles. Las ideas, que son parte de nuestra experiencia, son verdaderas en la medida en que nos ayudan a entrar en relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia. Verdad es lo que «resulta», la que «sale bien», lo que «sería mejor creer», en otros términos lo que «*deberíamos creer*». Las formulaciones de esta concepción de la verdad son relativamente vagas y oscilantes en James y en sus continuadores; el núcleo fecundo que esta idea encierra se encuentra oscurecido por el irracionalismo que la amenaza, por la propensión a una interpretación estrecha y utilitaria de ese «salir bien» o tener éxito, que amputa toda una serie decisiva de actos *vitales*, como son los de estricta intelección; y con ello significa el pragmatismo una degradación de la idea de la verdad, incluso desde su propio punto de vista, es decir, de lo que este sería si se comprometiese a tomarlo rigurosamente en serio.

LOS CONTINUADORES DEL PRAGMATISMO.—Los más importantes son Dewey, Schiller y Ralph Barton Perry (1877-1957). John Dewey (1859-1952), nacido el mismo año que Husserl y Bergson, profesor en Columbia University durante muchos años, ha sido, en su larga vida, uno de los hombres que han influido más en la vida intelectual de los Estados Unidos, sobre todo en educación. Sus libros más importantes son: *How we think, Democracy and Education, Essays in Experimental Logic, Reconstruction in Philosophy, Experience and Nature, A Common Faith, Logic: the Theory of Inquiry, Problems of Men.* Dewey usó el nombre de *instrumentalismo* para designar su versión personal del pragmatismo.

F. C. S. Schiller (1864-1937), nacido en Altona, profesor en Cornell, Oxford, y después en California, cuyos libros principales son *Humanism* y *Studies in Humanism,* se enlaza también con la filosofía de James, y considera su propio pensamiento, el *humanismo,* como un pragmatismo más amplio, que se extiende a todas las disciplinas filosóficas. Como el pragmatismo, Schiller sostiene que la verdad depende de las consecuencias prácticas;

como toda la vida mental tiene finalidad y esos fines son los del ente que somos nosotros, todo conocimiento queda subordinado a la naturaleza humana y a sus necesidades fundamentales. «El humanismo —dice Schiller— es simplemente la comprensión de que el problema filosófico concierne a seres humanos que intentan comprender un mundo de experiencia humana con los recursos de la mente humana.» Y entiende que transformamos realmente las realidades mediante nuestros esfuerzos cognoscitivos, y que, por tanto, nuestros deseos e ideas son fuerzas reales en la configuración del mundo.

2. *El personalismo*

Una segunda tendencia dominante en el pensamiento anglosajón de nuestra época es lo que se ha llamado *personalismo;* hay que advertir que esta denominación se emplea en un sentido estricto, para designar un grupo o escuela coherente, sobre todo en los Estados Unidos, y en un sentido más amplio, que engloba diversos núcleos unidos por una tendencia común y una afinidad espiritual; en este sentido lato uso aquí este nombre. El rasgo más general del personalismo es su insistencia en la realidad y el valor de la persona y su intento de interpretar la realidad desde este punto de vista. Próxima al pragmatismo en cuanto al problema de la lógica, opuesto en psicología al mecanicismo y al *behaviorismo*, hostil también a una interpretación naturalista de lo real, afirma la libertad humana y el fundamento personal de la realidad, es decir, la existencia de un Dios personal. Algunas posiciones idealistas, como la de Josiah Royce (1855-1916), quedan próxmas al personalismo. Royce, californiano, profesor en Harvard, escribió *The Spirit of Modern Philosophy, Studies of Good and Evil, The World and the Individual, The Conception of Immortality, The Philosophy of Loyalty*. Su obra ha influido en Europa, en parte a través de Gabriel Marcel, que le ha dedicado un libro. Muy cerca del personalismo está también el humanismo de F. C. S. Schiller, antes mencionado.

La forma clásica del personalismo americano está representada por un grupo centrado en Nueva Inglaterra: Borden Parker Bowne (1847-1910), profesor en Boston *(Metaphysics, Philosophy of Theism, Theory of Thought and Knowledge, Personalism);* Mary Whiton Calkins (1863-1930), de Wellesley College *(An Introduction to Psychology, The Persistent Problems of Philosophy, The Good Man and the Good);* Edgar Sheffield Brightman (1884-1952), sucesor de Bowne en Boston *(The Problem of God, A Philosophy of Religion, An Introduction to Philosophy)*. Tam-

bién tiene conexión con este grupo W. E. Hocking (n. en 1873), de Harvard, cuyo libro principal es *The Meaning of God in Human Experience.*

3. *Tendencias actuales*

SANTAYANA.—Jorge Ruiz de Santayana, George Santayana, como ha firmado su obra (1863-1952), nació en Madrid, pasó la infancia en Avila, se formó en Boston, fue profesor en Harvard y ha muerto en Roma. Escritor brillante en inglés, novelista y ensayista, poco sistemático, llamado a veces realista o naturalista —denominaciones demasiado vagas— y también materialista, ha dejado una obra muy extensa y varia, en parte autobiográfica, que culmina quizá en su idea de la *fe animal* como método de acceso a la realidad. Sus principales libros son: *The Sense of Beauty, The Life of Reason* (cinco volúmenes), *Scepticism and Animal Faith, The Realms of Being* (compuesto de cuatro partes: *The Realm of Essence, The Realm of Matter, The Realm of Truth, The Realm of Spirit),* su autobiografía: *Persons and Places, In the Middle of the Road,* la novela *The Last Puritan;* por último, *Dominations and Powers.*

ALEXANDER.—Samuel Alexander (1859-1938), nacido en Sidney, Australia, profesor en Oxford y en Manchester, cuyo pensamiento también ha sido interpretado como naturalismo y realismo, representa una de las mayores construcciones metafísicas en la filosofía inglesa contemporánea. Su libro capital es *Space, Time and Deity.*

WHITEHEAD.—Alfred North Whitehead (1861-1947), el más importante de los filósofos ingleses contemporáneos, enseñó en Inglaterra, sobre todo matemáticas, y desde 1924, en los Estados Unidos, ya concentrado en la filosofía, en Harvard y Wellesley. Su obra matemática y lógica es sumamente importante; sobre todo, sus *Principia Mathematica* (en colaboración con Bertrand Russell); también dedicó mucha atención a los problemas educativos, en una serie de trabajos a lo largo de casi toda su vida *(The Aims of Education);* el problema del pensamiento y sus formas es otro de sus temas principales *(The Function of Reason, Adventures of Ideas, Modes of Thought);* su libro capital es una obra metafísica presentada como «un ensayo de cosmología»: *Process and Reality* (1929); la influencia de Whitehead es hoy dominante, acaso más aún en los Estados Unidos que en Inglaterra.

RUSSELL.—Bertrand Russell (nacido en 1872), que ha enseñado en Cambridge, aparece asociado a Whitehead en la gran obra *Principia Mathematica,* y es autor, como él, de importantí-

simas contribuciones a la teoría de la matemática y a la lógica simbólica: *The Principles of Mathematics, Introduction to Mathematical Philosophy, An Inquiry into Meaning and Truth.* Es también autor de un libro sobre Leibniz, *The Philosophy of Leibniz;* de *A History of Western Philosophy;* dos libros titulados, respectivamente, *The Analysis of Mind* y *The Analysis of Matter;* de un tratado de conjunto, *An Outline of Philosophy;* un libro sobre el conocimiento: *Human Knowledge,* y numerosos ensayos y libros sobre educación, sociología y política. Ha recibido el premio Nobel de Literatura (como antes Eucken y Bergson).

Los movimientos más recientes.—Las influencias de estos pensadores son decisivas en Inglaterra y en los Estados Unidos, si bien no son las únicas, y la penetración de la filosofía europea continental es creciente, sobre todo en América. El inglés R. C. Collingwood (1889-1943) está ya en una tradición occidental sin restricciones, con especial influencia del idealismo italiano; sus dos libros póstumos, *The Idea of Nature* y *The Idea of History,* lo muestran claramente. En forma menos acentuada sucede así con G. E. Moore (1873-1959), autor de *Principia Ethica, Ethics, Philosophical Studies,* que da bastante lugar en sus obras al análisis del que luego hablaremos; y también C. D. Broad (n. en 1887), que ha escrito *The Mind and its Place in Nature, Five Types of Ethical Theory, Ethics and the History of Philosophy,* ambos profesores en Cambridge.

Una enérgica presencia del pensamiento europeo se encuentra también en pensadores americanos como George Boas (n. en 1891) y sobre todo Arthur Lovejoy (1873-1962), cuyo libro más importante es *The Great Chain of Being;* como Charles W. Hendel, que ha estudiado a Rousseau y a los filósofos ingleses, y Brand Blanshard *(The Nature of Thought,* etc.), ambos de Yale, o Philip Wheelwright *(The Burning Fountain, Heraclitus, Metaphor and Reality).*

Pero la tendencia que en Inglaterra tiene más seguidores en la actualidad es la que se puede denominar, con alguna inexactitud, «análisis lingüístico», de la que participan, si bien en muy diferentes grados, casi todos los pensadores británicos actuales. Sus orígenes son en parte ingleses y en parte continentales, sobre todo procedentes del Círculo de Viena (Moritz Schlick, Hans Reichenbach, Otto Neurath, Rudolf Carnap, este último profesor desde hace muchos años en los Estados Unidos). La influencia principal fue sin duda Ludwig Wittgenstein (1889-1951), austriaco pero profesor en Cambridge durante muchos años, que publicó en 1921 su famoso *Tractatus logico-philosophicus,* reeditado al año siguiente en su original alemán y traducción inglesa, con

una introducción de Bertrand Russell; Wittgenstein cambió considerablemente después sus puntos de vista en diferentes artículos, recopilados después de su muerte en *Philosophische Untersuchungen* y otros volúmenes. Entre los filósofos británicos más interesantes de la actualidad se cuentan Gilbert Ryle *(The Concept of Mind)*, John Wisdom *(Other Minds, Philosophy and Psychoanalysis)*, C. K. Odgen y I. A. Richards *(The Meaning of Meaning)*, J. L. Austin (1911-60) *(Sense and Sensibilia, Philosophical Papers)*, A. J. Ayer *(Language, Truth and Logic; The Problem of Knowledge)*.

A pesar de grandes diferencias, hay algunos rasgos comunes a estos núcleos filosóficos. El Círculo de Viena cultivó la lógica simbólica o matemática, tanto en Austria como en Inglaterra y los Estados Unidos, así como los lógicos polacos del llamado Círculo de Varsovia; esto es, probablemente, lo más valioso de estas tendencias, dentro de un campo limitado pero de considerable interés; la obra de Lukasiewicz, Tarski, Carnap, Gödel y el propio Wittgenstein se enlaza con la de los lógicos americanos C. I. Lewis *(Mind and the World-Order)*, Alonzo Church, Susanne K. Langer (autora también de su interesante *Philosophy in a New Key)*, W. V. Quine *(Mathematical Logic, Methods of Logic, From a Logical Point of View)*, Charles Morris *(Signs, Language and Behavior)*, etc. Pero, fuera de ello, estos grupos toman posiciones filosóficas que se pueden caracterizar sumariamente —y prescindiendo de muchos matices— así: su tendencia general es antimetafísica —algunos consideran que la metafísica es imposible, otros opinan que no tiene ningún sentido, que sus enunciados son tautológicos o puramente «emotivos» o sin significación controlable—; son «empiristas» en un nuevo sentido —estos movimientos son llamados a veces «empirismo lógico», o «positivismo lógico», o «neopositivismo», a veces «cientificismo» o «fisicalismo»—, y propenden a la matematización del pensamiento. En Inglaterra ha ido predominando la creencia de que la mayoría de los problemas filosóficos e incluso los enunciados o *statements* no tienen sentido y se deben simplemente a las imperfecciones del lenguaje, por lo cual hay que proceder a una clarificación de las cuestiones mediante el «análisis lingüístico»; naturalmente, esta clarificación la ha hecho la filosofía en todos los tiempos, pero el pensamiento inglés actual, sobre todo en Oxford, pretende que la filosofía *se reduce* a esto. Muchos de estos pensadores consideran que *todo* enunciado científico se puede reducir *siempre* a un enunciado físico, es decir, que diga que tal suceso se ha producido en tal lugar y tal momento; esto es, a un puro enunciado de *hecho;* esto los lleva al *behaviorismo* o descripción de la conducta, y en sociología a un behaviorismo social.

Estas posiciones se fundan en una idea bastante arbitraria de la metafísica, identificada con algunas formas muy particulares de ella o, más bien, con la concepción que estos pensadores se forjan de ella; por otra parte, muchas de sus afirmaciones son cualquier cosa menos empíricas, y desde sus propios supuestos resultan injustificadas. En general, el análisis de los «enunciados» deja de lado lo que hace de ellos enunciados *filosóficos*, y el pensamiento de esta orientación tiende más a hacer objeciones a la filosofía que a hacerla. Por lo demás, muchos de sus trabajos significan contribuciones interesantes al esclarecimiento de algunas cuestiones.

El aumento de las relaciones entre Europa y los Estados Unidos ha sido enorme en los últimos veinte años, y se acelera cada vez más. La fenomenología, la obra de Heidegger —secundariamente la de los existencialistas—, la de Ortega a través de numerosas traducciones, la presencia de Gilson y Maritain, todo ello contribuye a restablecer en los Estados Unidos la complejidad de la filosofía y a superar la unilateralidad de la influencia inglesa, que dominó algunos decenios. Por otra parte, el pensamiento americano va siendo conocido cada vez más en Europa. Es de esperar que en los próximos años sea mayor la comunicación de las dos secciones de la filosofía occidental, escindida desde el Renacimiento y que desde entonces solo se ha encontrado en algunos puntos discontinuos; solo así se podrá tomar posesión plena de la tradición filosófica de Occidente.

IV. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

HUSSERL Y SU ESCUELA.—Edmundo Husserl nació en 1859 —a la vez que Bergson— y ha muerto en 1938. Es el más importante y original de los discípulos de Brentano; profesor en Göttingen y luego en Friburgo, se dedicó al estudio de la matemática y tardíamente al de la filosofía; en 1900 publicó la primera edición de sus *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas), que renovaron y transformaron la filosofía; en 1913, el tomo I —único publicado durante su vida— de sus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica). También se encuentran entre sus obras principales *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofía como ciencia rigurosa, 1911), *Formale und traszendentale Logik* (Lógica formal y trascendental, 1929) y *Méditations cartésiennes* (1931). Su discípulo Heidegger ha publicado las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo). Después de su muerte se han publicado varios ensayos y el libro titulado *Erfahrung und Urteil* (Experiencia y juicio, 1939). Hay todavía una gran parte de la obra de Husserl inédita o en curso de publicación, lo cual impide la exposición de sus últimas doctrinas, sobre todo en lo referente a la genealogía de la lógica. Los Archivos-Husserl, depositados en la Universidad de Lovaina, contienen cerca de 45.000 páginas de inéditos, en gran parte en escritura taquigráfica. Acaban de aparecer el texto original de las *Cartesianische Meditationen, Die Idee der Phänomenologie,* de 1907, una reedición ampliada del libro I de las *Ideen* y los libros II y III, el importante libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental), dos volúmenes del *Erste Philosophie (Filosofía primera)* y últimamente el volumen IX de esta serie «*Husserliana*»: *Phänomenologische Psychologie* (Psicología fenomenológica).

Husserl procede esencialmente de Brentano; por tanto, su tradición filosófica es la de este: católica, escolástica y, en suma, griega. A esto se añade la influencia de Bolzano, la de Leibniz muy expresamente y la de los ingleses, sobre todo Hume; y, desde luego, el kantismo. También tiene relación con los demás discípulos de Brentano, sobre todo Marty y Meinong. En torno a Husserl se ha constituido la escuela fenomenológica, notable por su rigor, precisión y fecundidad, que tuvo como órgano desde 1913 el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario de filosofía e investigación fenomenológica). Entre los fenomenólogos se encuentran los más importantes filósofos de Alemania, sobre todo Scheler y Heidegger, que representan una posición original dentro de la fenomenología.

1. *Los objetos ideales*

El psicologismo.—La aparición de la fenomenología coincide con el comienzo del siglo xx. En 1900, como hemos dicho, se publican las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en las que se trata —dice— de «psicología descriptiva»; todavía no aparece el término *fenomenología.* Es un paso decisivo para la restauración de la filosofía auténtica.

Para entender la fenomenología hay que situarse en el marco histórico en que aparece. En 1900 no había filosofía *vigente.* La tradición idealista estaba perdida desde los años del positivismo; había una anarquía filosófica; solo algunas tendencias contrarias a la metafísica, que se consideraba como algo vitando; dominaba la psicología asociacionista de tipo inglés. Esta psicología había influido en las doctrinas filosóficas, contaminándolas de *psicologismo.* Psicologismo es aquella actitud por la cual una disciplina filosófica se reduce a psicología. Por ejemplo, los psicologistas entendían la lógica como una disciplina *normativa* de los actos psíquicos del pensar. El contenido de la lógica serían las reglas para pensar bien.

Frente a este psicologismo se sitúa Husserl, y dedica a combatirlo y superarlo el primer tomo de sus *Investigaciones.* Si no se rompía con el psicologismo, no se podía hacer una filosofía. Hacía falta una polémica minuciosa, en cuyo detalle no hemos de entrar, porque el psicologismo no es ya un problema.

El método de Husserl, en esto como en todo, es hacer descripciones. Husserl reconoce que la lógica habla de ideas, conceptos, juicios, etc., pero no que hable de nada psicológico, sino siempre de algo *ideal.* Toma Husserl un caso y sobre él ve su sentido. Por ejemplo, el principio de contradicción. Según los

psicologistas, significaría que el hombre no puede *pensar* que A es A y no-A. Husserl se opone a esto, y dice que el sentido del principio es que, si A *es* A, *no puede ser* no-A. El principio de contradicción no se refiere a la posibilidad del pensar, sino a la verdad de lo pensado, al comportamiento de los objetos. El principio de contradicción, y así los demás principios lógicos, tienen validez objetiva.

El psicologismo, por una parte, puede ser escepticismo; por otra parte, tiende al relativismo. El escepticismo niega que pueda conocerse la verdad; el relativismo admite que todo puede ser verdad, pero que esta es *relativa:* hay un relativismo individual y otro específico; la verdad —y la validez de los principios— estaría restringida a la especie humana, que no podría pensar que A es A y no-A. Husserl refuta el relativismo, no solo el individual, sino el específico; dice que si los ángeles entienden por *A*, por *ser* y por *verdad* lo mismo que entendemos nosotros, tienen que decir que A no puede ser A y no-A al mismo tiempo. Se trata de una validez *a priori* y absoluta, independiente de las condiciones psicológicas del pensamiento. Por tanto, Husserl postula, frente a la lógica psicologista, una *lógica pura de los objetos ideales*, es decir, de los principios lógicos, las leyes lógicas puras y las significaciones.

La fenomenología.—La fenomenología es una ciencia de objetos ideales. Es por tanto, una ciencia *a priori;* además, es una ciencia *universal*, porque es ciencia de las *esencias* de las *vivencias.* Vivencia *(Erlebnis)* es todo acto psíquico; al envolver la fenomenología el estudio de todas las vivencias, tiene que envolver el de los objetos de las vivencias, porque las vivencias son *intencionales*, y es esencial en ellas la referencia a un objeto. Por tanto, la fenomenología, que comprende el estudio de las vivencias con sus objetos intencionales, es *a priori* y universal.

El ser ideal.—Los objetos ideales se distinguen de los reales por un carácter esencial. El ser ideal es *intemporal*, y el ser real está sujeto al tiempo, es *hic et nunc*, aquí y ahora. Esta mesa en que escribo está aquí en la habitación, y, sobre todo, en este momento; el 3, el círculo o el principio de contradicción tienen una validez aparte del tiempo. Por esta razón, los objetos ideales son *especies;* no tienen el principio de individuación que es el aquí y el ahora. *Idea* en griego es lo que se *ve; species* en latín es lo mismo. Los objetos ideales son, pues, especies o, por otro nombre, *esencias.*

Problemas del ser ideal.—Los objetos ideales son para Husserl eternos, o más bien intemporales. Pero se podría preguntar dónde están. Husserl encuentra sin sentido esta pregunta. Se podrían aceptar tres *hipóstasis* que él rechaza:

1.ª La hipóstasis *psicológica*, que consistiría en hacer residir los objetos ideales en la mente; su existencia sería mental, existirían *en mi pensamiento*.

2.ª La hipóstasis *metafísica*, por ejemplo la del platonismo, en que las ideas son entes que están en un lugar inmaterial.

3.ª La hipóstasis agustiniana o *teológica*, en que las ideas están en la mente de Dios, que las está pensando eternamente.

Husserl, con el miedo a la metafísica que ha heredado de su época, evita todo lo metafísico, y dice que los objetos ideales tienen meramente *validez*. Acerca de este punto ha surgido una polémica entre Husserl y Heidegger, a propósito de la verdad. Husserl opina que la fórmula de Newton, por ejemplo, sería verdad aunque nadie la pensara. Heidegger dice que esto no tiene sentido, que su verdad no existiría si no hubiese una existencia que la pensase; si no hubiese ninguna mente —ni humana ni no humana— que la pensase, habría astros, habría movimiento, si se quiere, pero no habría *verdad* de la fórmula de Newton, ni ninguna otra. La verdad necesita de alguien que la piense, que la descubra *(alétheia)*, sea hombre, ángel o Dios.

2. *Las significaciones*

PALABRA, SIGNIFICACIÓN Y OBJETO.—Hemos visto que la fenomenología trata de las *significaciones*. Veamos el sentido que esto tiene.

Supongamos una palabra, por ejemplo, *mesa*. Tenemos aquí una porción de cosas. Primero, un fenómeno físico, acústico, el *sonido* de la palabra; pero eso solo no es una palabra; un fenómeno físico puede ser un *signo*. Por ejemplo, un trapo rojo es signo de peligro; pero tampoco basta esto; una palabra no se agota en ser signo, porque las expresiones se pueden usar en dos funciones; una, *comunicativa*, en la que cabe el signo, y otra que es la «vida solitaria del alma»; y yo no me hago signos para entender lo que estoy pensando.

Lo que hace que una palabra sea palabra es la *significación* (ya Aristóteles definía la palabra como *phonè semantiké*). ¿Qué es la significación? ¿Está en la palabra? Evidentemente, no. Palabras distintas pueden tener una significación única (por ejemplo, en diversas lenguas). Parece entonces que la significación es el *objeto;* pero no es así, porque a veces el objeto *no existe*, y no puede ser la significación; por ejemplo, cuando digo círculo cuadrado.

Las significaciones son *objetos ideales*. Quien apunta hacia el objeto es la significación. Entre la palabra y el objeto se nos

interpone la significación. Las significaciones consisten en apuntar hacia los objetos intencionales, no forzosamente reales, ni tampoco ideales, sino que pueden ser inexistentes; por ejemplo, si digo «poliedro regular de cinco caras», ese objeto no existe, no es real ni tampoco ideal, sino *imposible;* y, sin embargo, la expresión tiene una significación que apunta a un objeto intencional; ahora, que el objeto exista o no, es cuestión aparte y que no interesa aquí.

INTENCIÓN E IMPLECIÓN.—Si yo oigo o leo una expresión, la entiendo; pero hay dos maneras muy distintas de entender. Una es el simple *entender* la expresión; otra es *representar* intuitivamente las significaciones. Al entender una significación sin más, llama Husserl *pensamiento simbólico* o *intención significativa.* A la representación intuitiva de las significaciones la llama *pensamiento intuitivo* o *impleción significativa.* En el primer caso hay un *mentar,* un mero aludir, y en el segundo un *intuir;* hay aquí una intuición de las esencias. La fenomenología, que es una ciencia descriptiva, describe *esencias,* pero nunca objetos.

Para expresar algo, por tanto, es menester una significación; al fenómeno de la expresión se le superpone una significación; y cuando esta significación se *llena* de contenido en la intuición, tenemos la aprehensión de la esencia.

3. *Lo analítico y lo sintético*

TODO Y PARTE.—La tercera investigación de Husserl es un estudio sobre los todos y las partes, de una importancia extraordinaria para la comprensión de la fenomenología. La palabra *todo* supone algo compuesto de partes. A la inversa, *parte* supone un componente de un todo.

Husserl distingue entre partes *independientes* (que pueden existir por sí, como la pata de una mesa), y *no independientes* (que no pueden existir aisladas, como el color o la extensión de la mesa). A las partes independientes las llama Husserl *trozos;* a las no independientes, *momentos:* extensión, color, forma, etc.

En los *momentos* se pueden distinguir dos tipos: 1.º, el color, por ejemplo, que está *en* la mesa; 2.º, la igualdad de esta mesa y otra: la igualdad no está *en* la mesa; el color es una *nota* de la cosa, la igualdad es una *relación.*

IMPLICACIÓN Y COMPLICACIÓN.—Nos encontramos ahora con el problema de qué es lo que une las partes. La corporeidad no se da sola, sino unida al color, a la extensión, etc. Husserl habla de dos tipos fundamentales de uniones:

1.º Decimos: todos los cuerpos son extensos. La corporeidad

y la extensión van unidas. El cuerpo *implica* la extensión; implicar algo quiere decir incluirlo; la cosa implicada es una nota de aquello que la implica. Entre las notas de *cuerpo* está el ser *extenso;* el ser diamante implica ser piedra. Es lo que Kant llama *juicios analíticos,* y hoy se dice más bien *implicación.*

2.° Ortega llama *complicación* a aquella relación por la cual una parte está *unida* a otra, pero sin estar contenida en ella. El color, por ejemplo, *complica* la extensión; un color inextenso no puede darse. Husserl llama a esto mismo *fundación* o *fundamentación (Fundierung).* La fundamentación puede ser reversible o irreversible. La nota A y la B pueden exigirse mutuamente, o bien la nota A exigir la B, pero no a la inversa. La nota color complica la nota extensión, pero no al revés; en cambio, no hay derecha sin izquierda, y viceversa; la complicación es, pues, unilateral o bilateral.

JUICIOS ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS.—Husserl habla de juicios analíticos y sintéticos con mucha más precisión que Kant. Son juicios analíticos aquellos cuyo predicado está implicado en el sujeto. Juicios sintéticos, aquellos en que no está implicado, sino que se le añade. Que los juicios analíticos sean *a priori,* está claro. Pero Kant habla de juicios sintéticos *a priori.* Husserl encuentra que estos juicios son aquellos en que el sujeto *complica* el predicado, en los que hay una relación de *fundación* entre el sujeto y el predicado.

4. *La conciencia*

La fenomenología es *ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura.* ¿Qué es la conciencia? Husserl distingue tres sentidos de este término:

1.° El *conjunto* de todas las *vivencias:* la unidad de la conciencia.

2.° El sentido que se expresa al decir *tener conciencia* de una cosa, el *darse cuenta* (en español se podría decir *consciencia).* Si veo una cosa, el verla es un acto de mi conciencia (en el primer sentido); pero si me doy cuenta del ver, tengo conciencia (en el segundo sentido) de haberla visto.

3.° El sentido de la conciencia como *vivencia intencional.* Este es el sentido principal.

VIVENCIA INTENCIONAL.—Es un acto psíquico que no se agota en su ser acto y apunta hacia un objeto. Exista o no el objeto, como objeto *intencional* es algo distinto del acto psíquico.

Una vivencia intencional concreta tiene dos grupos de elementos: la *esencia intencional* y los *contenidos no intencionales*

(sensaciones, sentimientos, etc.); estos contenidos individualizan las vivencias, por ejemplo la percepción de una habitación desde distintos puntos. Lo que no es distinto es la *esencia intencional,* y esta se compone de dos elementos: *cualidad* (el carácter del acto que hace que la vivencia sea *de este objeto y de esta manera).* Si yo digo «el vencedor de Jena» y el «vencido de Waterloo», tengo dos representaciones de un único objeto intencional (Napoleón); pero la *materia* es distinta, pues en una aprehendo a Napoleón como vencedor y en la otra como vencido. Resumamos esta explicación sinópticamente:

Vivencia tntencional	esencia intencional	cualidad	objeto intencional
		materia	
	contenidos no intencionales	sensaciones	
		sentimientos	
		impulsos	

Husserl distingue entre la materia o ὕλη sensual y la forma o μορφή intencional, y entre acto intencional o *nóesis* y el contenido objetivo a que el acto se refiere o *nóema.*

La reducción fenomenológica.—Llegamos al momento fundamental de la fenomenología, lo que se llama ἐποχή (abstención), fenomenológica. Consiste en tomar una vivencia y ponerla «entre paréntesis» o «entre comillas» *(Einklammerung),* o «desconectarla» *(Ausschaltung).*

La raíz de eso está en el idealismo de Husserl. El idealismo había reducido la realidad indubitable a procesos de conciencia. Brentano había dicho que la percepción interna era evidente, adecuada e infalible. Husserl sigue a Brentano, pero con una modificación. Tenemos una percepción; para Husserl, lo indubitable es la percepción como tal; la percepción de una mesa consiste en que la aprehendo como existente, como real. Y en eso, en la *creencia* de que va acompañada, se diferencia la percepción de otra vivencia; por ejemplo, una mera representación. Pero para no salirme de lo indubitable, en lugar de decir: «estoy viendo esta mesa que existe», debo decir: «yo tengo una vivencia, y entre los caracteres de ella está el de mi creencia en la existencia de la mesa»; pero la creencia figura siempre como carácter de la vivencia. A esto, a este poner entre paréntesis, llama Husserl *reducción fenomenológica* o *epokhé.*

Estas vivencias resulta que son mías. Y ¿qué soy yo? La reducción fenomenológica tiene que extenderse también a mi yo, y el fenomenólogo «sucumbe» también a la *epokhé* como sujeto psicofísico, como posición existencial; solo queda el *yo puro,* que no es sujeto histórico, aquí y ahora, sino el foco del haz que

son las vivencias. Esto es la *conciencia pura* o reducida fenomenológicamente. Ahora tenemos, pues, las *vivencias de la conciencia pura.*

Pero no basta. Es menester dar un paso más. El fenomenólogo hace la reducción fenomenológica, y una vez que se ha quedado con las vivencias tiene que elevarse a las *esencias* (reducción eidética).

LAS ESENCIAS.—Un objeto cualquiera no se puede describir porque tiene infinitas notas. Pero mediante la reducción eidética, se pasa de las vivencias a sus esencias. ¿Qué son las esencias? Husserl da una definición rigurosa.

El conjunto de todas las notas unidas entre sí por fundación constituye la esencia de la vivencia.

Supongamos un triángulo; tomo una nota, el ser equilátero; esta nota está unida por complicación o fundación al ser equiángulo, y así a otras muchas notas; todas ellas constituyen la esencia del triángulo equilátero.

Husserl distingue entre multiplicidades *definidas* y no *definidas;* en las primeras, fijados unos cuantos elementos de ellas, se deducen rigurosamente los demás. Así ocurre con las esencias matemáticas: si fijo las notas «polígono de tres lados», se deduce de ahí rigurosamente toda la esencia del triángulo. En las otras multiplicidades no se llega tan sencilla y exhaustivamente a la esencia.

5. *La fenomenología como método y como tesis idealista*

LA DEFINICIÓN COMPLETA.—Si reunimos los caracteres que hemos ido descubriendo en la fenomenología, encontramos que es una *ciencia eidética descriptiva de las esencias de las vivencias de la conciencia pura.* Esta abstrusa definición tiene ya para nosotros un sentido transparente. Y ahora vemos por qué la fenomenología es ciencia *a priori* y *universal.* Es *a priori* en su sentido más pleno, porque solo describe *esencias* (es decir, objetos ideales y no empíricos) de las vivencias de una conciencia que tampoco es empírica, sino *pura,* y por tanto, también *a priori.* Y es *universal* porque se refiere a todas las vivencias, y como estas apuntan a sus objetos, los objetos *intencionales* quedan envueltos en la consideración fenomenológica; es decir, *todo lo que hay* para el fenomenólogo.

EL MÉTODO.—Este método que hemos explicado nos lleva al conocimiento de las esencias, que es tradicionalmente la meta de la filosofía. Es un conocimiento *evidente* y fundado en la *intuición;* pero no es una intuición *sensible,* sino *eidética,* es decir,

de esencias *(eîdos)*. Sobre la intuición de un caso me elevo a la intuición de la esencia, mediante la reducción fenomenológica. Y el ejemplo que me sirve de base puede ser un acto de percepción o simplemente de imaginación; la cualidad del acto no importa para la intuición eidética.

Este método fenomenológico es el *método de la filosofía actual*. Como método, la fenomenología es un descubrimiento genial, que abre un camino libre a la filosofía. Es el punto de partida de donde es forzoso arrancar. Pero no es eso solo: hay un falsedad en el mismo centro de la fenomenología, y es su sentido metafísico.

El idealismo fenomenológico.—Husserl quiere evitar a todo trance la metafísica; este intento es vano, porque la filosofía *es metafísica*. Y, en efecto, Husserl la hace al afirmar como realidad radical la conciencia pura. Husserl es idealista, y en él alcanza el idealismo su forma más aguda y refinada. Pero esta posición es insostenible; el idealismo, en esta su etapa última y más perfecta, muestra su interna contradicción. Si pensamos a fondo la fenomenología, nos saldremos de ella. Esto es lo que ha hecho la metafísica de los últimos años. La fenomenología, al realizarse, nos lleva, más allá del pensamiento de Husserl, a otras formas en las que la primitiva ciencia eidética y descriptiva se convierte en verdadera filosofía en su forma más plena y rigurosa: en una metafísica.

6. *La filosofía fenomenológica*

La filosofía como ciencia rigurosa.—Respecto al contenido de la filosofía, Husserl renueva la vieja exigencia de Sócrates y Platón, de Descartes y de Kant: la fundamentación de la filosofía como ciencia definitiva y estricta. Una vez más, se niega realidad última a la filosofía existente: no se trata —dice Husserl— de que la filosofía sea una ciencia imperfecta, sino que todavía no es una ciencia. Los dos obstáculos principales que encuentra en su circunstancia histórica son el *naturalismo* —consecuencia del descubrimiento de la naturaleza—, que parte de supuestos *téticos*, de «posiciones» existenciales, y el *historicismo* —consecuencia del descubrimiento de la historia—, que conduce a una actitud escéptica de forma relativista; de este modo, la filosofía se convierte en *Weltanschauungsphilosophie*, filosofía de las ideas del mundo, frente a la cual Husserl postula la filosofía como ciencia estricta.

El punto de partida, naturalmente, ha de ser la intencionalidad. Toda conciencia es «conciencia de», y el estudio de la con-

ciencia incluye el de sus significaciones y sus objetos intencionales, como ya hemos visto. Cuando se elimina toda posición existencial, mediante la ἐποχή, se tiene una *fenomenología* de la conciencia. En la esfera psíquica, entendida en este sentido, no hay distinción entre fenómeno y ser, lo cual le confiere cierta «absolutividad» que, por supuesto, excluye toda posición o tesis. La intuición fenomenológica conduce a la contemplación de las *esencias*, y estas son algo absolutamente dado, pero como ser esencial *(Wesenssein)*, nunca como existencia *(Dasein)*.

«Solo una fenomenología realmente radical y sistemática —dice Husserl— puede darnos comprensión de lo psíquico». Por esto la psicología está en relación muy próxima con la filosofía; y este era el núcleo de verdad que latía en la errónea posición psicologista: la tendencia a una fundamentación fenomenológica de la filosofía.

IDEA DEL MUNDO Y CIENCIA.—Las grandes filosofías del pretérito tenían una doble referencia: a la ciencia y a la concepción del mundo. Pero esta situación se ha alterado desde la constitución de una «*universitas* supratemporal de ciencias rigurosas»; ahora hay, dice Husserl, una aguda distinción entre concepción del mundo y ciencia. La «idea» de la primera es distinta para cada época; la de la segunda es supratemporal, y no está limitada por ninguna relación con el espíritu del tiempo. Nuestros fines vitales son de dos clases: unos para el tiempo, otros para la eternidad; la ciencia se refiere a valores absolutos, intemporales. No se puede abandonar la eternidad por el tiempo. Y solo la ciencia puede superar definitivamente la necesidad que surge de la ciencia. Las concepciones del mundo pueden disputar entre sí; solo la ciencia puede decidir, y su decisión, dice Husserl, lleva el sello de la eternidad. Esa ciencia es *un* valor entre otros igualmente justificados; es impersonal, y su cualidad ha de ser la *claridad* que corresponde a la teoría, no la *profundidad* propia de la sabiduría. Nuestro tiempo, dice Husserl, es por su vocación una gran época; solo está aquejado de escepticismo negativo, con máscara de positivismo; es menester superarlo con un *verdadero positivismo*, que se atenga solo a realidades, que no parta de las filosofías, sino de las cosas y de los problemas, para ser así ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los ῥιζώματα πάντων. Esta es la función que solo puede realizar la aprehensión fenomenológica de las esencias.

FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.—La fenomenología, en la medida en que es una filosofía y no solo un método, se define como un nuevo tipo de filosofía trascendental, que casi se podría considerar como un neocartesianismo, radicalizándolo y evitando las desviaciones con que Descartes alteró sus propios descubrimien-

tos. Husserl representa, en efecto, la forma más sutil y refinada del idealismo que se inicia en Descartes.

Husserl reclama la *evidencia* en que las cosas están presentes «ellas mismas». Pero hay además un tipo de perfección de la evidencia que es la *apodicticidad,* la cual confiere la indubitabilidad absoluta, del orden de la que poseen los principios. La evidencia del mundo no es apodíctica; en cambio, el *ego cogito* es el dominio último y apodícticamente cierto sobre el cual ha de fundarse toda filosofía radical. De ahí la vuelta de Husserl al punto de vista cartesiano, al principio del *cogito;* pero, a diferencia de Descartes, ha de evitar la confusión entre el *ego,* puro sujeto de *cogitationes,* y una *substantia cogitans* separada, es decir, una *mens sive animus* humana. La vida psíquica se concibe *en el mundo;* la *epokhé* fenomenológica elimina el valor existencial del mundo, lo pone entre paréntesis, y se atiene así al *yo fundamental,* fenomenológicamente reducido.

La egología pura.—La *epokhé* segrega una esfera «nueva e infinita» de existencia, accesible a una nueva forma de experiencia, la experiencia trascendental. A cada género de experiencia real —advierte Husserl, y esto es muy importante— corresponde también una ficción pura, una *quasi-experiencia (Erfahrung als ob).* De este modo, se origina una ciencia absolutamente subjetiva, que comienza por lo pronto como *egología* pura, abocada a un solipsismo trascendental, del que luego habrá de hacerse cuestión la fenomenología. El *ego,* gracias a esa peculiar experiencia trascendental, puede explicitarse indefinida y sistemáticamente. Pero esto requiere mayor explicación.

La diferencia radical entre la posición de Descartes y la de Husserl es la idea de *intencionalidad.* No se puede uno quedar en el simple *ego cogito* al modo cartesiano, de suerte que el *ego* se convierte en *res* separada de toda otra realidad. Como pensar es siempre pensar algo, la fórmula exacta es: *ego cogito cogitatum.* La fenomenología no hace perder el mundo: este permanece en cuanto *cogitatum.* La conciencia del universo está siempre presente *(mitbewusst)* es la unidad de la conciencia. El yo de la meditación fenomenológica puede ser espectador de sí mismo, y este «sí mismo» comprende toda la objetividad que existe para él, tal como existe para él. La revelación del yo al análisis fenomenológico comprende, pues, todos los objetos intencionales correlatos de los actos, eliminada, claro es, toda posición existencial.

Estos objetos solo existen y son lo que son como objetos de una conciencia real o posible; y, por su parte, el *ego trascendental* (o, psicológicamente, el alma) solo es lo que es en relación con los objetos intencionales. El yo se aprehende a sí mismo

como idéntico. Y la forma fundamental de la síntesis de los actos vividos —cada uno con una duración vivida— es la conciencia inmanente del tiempo. Es característico de la intencionalidad que cada estado de conciencia posee un «horizonte» intencional, que remite a potencialidades de la conciencia, en una *protención* continua. Este horizonte define un «halo» de posibilidades que *podríamos* realizar si dirigiésemos nuestra percepción en otro sentido. Por esto, al *cogitatum* le pertenece una esencial indeterminación, y nunca está definitivamente dado, sino que quedan en indeterminación particularidades.

Ahora bien, ese yo no es un polo vacío; en virtud de las leyes de lo que llama Husserl la *génesis trascendental* —idea muy importante, que ha recibido desarrollos en los últimos tiempos de Husserl—, con todo acto de sentido nuevo, el yo adquiere una propiedad permanente nueva. Si me decido, ya soy un yo que se ha decidido de tal modo: el acto pasa, la decisión queda. Correlativamente, yo me transformo a mí mismo cuando reniego de mis decisiones y mis actos. Esto remite a la constitución de un *yo, persona* permanente, que conserva un «estilo», un carácter personal. El yo se constituye para sí mismo en la unidad de una *historia.* Los objetos y categorías que existen para el yo se constituyen en virtud de las leyes genéticas. Por esto, la fenomenología eidética, que para Husserl es una «filosofía primera», tiene dos fases: la primera, *estática,* con descripciones y sistematizaciones análogas a las de la historia natural; la segunda, *genética.* Esta génesis se presenta en dos formas: actíva, en la cual el yo interviene de un modo creador (razón prácitca), y pasiva, cuyo principio es la asociación. En todas estas constituciones, el *hecho* es irracional; pero Husserl advierte que «el *hecho mismo,* con su *irracionalidad,* es un *concepto estructural en el sistema del 'a priori' concreto*».

LA INTERSUBJETIVIDAD MONADOLÓGICA.—Husserl distingue el yo, como mero polo idéntico y sustrato de los *habitus,* del *ego* en su plenitud concreta, al que designa con el término leibniziano de *mónada.* El *ego* monádico contiene el conjunto de la vida consciente, real y potencial, y su explicación fenomenológica coincide con la fenomenología en general. Pero este solipsismo queda corregido por el hecho de que en mí, *ego* trascendental, se constituyen trascendentalmente otros *egos,* y así un «mundo objetivo» común a todos. Aparece, pues, y en ella se da una filosofía común a «todos nosotros», que meditamos en común, una *Philosophia perennis.*

El *ego* comprende mi ser propio como mónada y la esfera formada por la intencionalidad; en esta se constituye después un *ego* como *reflejado* en mi *ego* propio, en mi mónada; es de-

cir, como un *alter ego,* que es un *análogon,* pero a la vez *otro;* se trata, por consiguiente, de la constitución en la esfera de mi propia intencionalidad del otro como *extraño.* Esta comunidad de mónadas constituye, por su intencionalidad común, un mundo solo y el mismo, que supone una «armonía» de las mónadas.

ESPACIO Y TIEMPO.—Mi cuerpo, que está inmediatamente presente en todo instante, establece una articulación en mi esfera: me es dado en el modo del aquí, del *hic;* todo otro cuerpo —y también el cuerpo del prójimo—, en el del *allí,* del *illic.* Los posibles cambios de mi orientación hacen que se constituya una naturaleza *espacial,* en relación intencional con mi cuerpo. Todo *ahí* puede convertirse en *aquí,* y puedo percibir las «mismas cosas» *desde allí (illinc).* El *otro* me aparece como con los fenómenos que yo podría tener si fuese *allí,* y su cuerpo se le da en la forma de un *aquí absoluto.*

Mis vivencias, por otra parte, pasan; y, sin embargo, adquieren para mí un valor de ser, de existencia temporal, porque mediante re-presentaciones vuelvo al original desaparecido; estas representaciones quedan unificadas en una síntesis acompañada de la conciencia evidente de *lo mismo.* En el caso de los objetos ideales, Husserl explica su supratemporalidad como una *omnitemporalidad,* correlativa a la posibilidad de ser producidos y reproducidos en cualquier momento del tiempo. Y la *coexistencia* de mi yo con el yo del otro, de mi vida intencional y la suya, mis realidades y las suyas, supone la creación de una *forma temporal común.*

Esto hace que no pueda hacer más que una sola comunidad de mónadas, todas las coexistentes; un solo mundo objetivo o naturaleza. Y este mundo *tiene* que existir si yo llevo en mí estructuras que implican la coexistencia de otras mónadas.

LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA.—Husserl señala dos etapas en las investigaciones fenomenológicas: una «estética trascendental», en sentido más amplio que el kantiano, referida a un *a priori* noemático de la intuición sensible, y una teoría de la experiencia del otro *(Einfühlung).* Todas las ciencias apriorísticas tienen su origen último en la fenomenología apriorística trascendental. La fenomenología trascendental, dice Husserl, desarrollada sistemáticamente y plenamente, es una auténtica *ontología universal,* concreta, a la que llama también *lógica concreta del ser.* Dentro de ella habría en primer lugar una egología solipsista, y luego una fenomenología intersubjetiva.

Husserl, como vimos antes, elimina, determinado por los supuestos de su época, la metafísica; pero esta eliminación tiene un alcance limitado. La fenomenología solo elimina la metafísica *ingenua,* es decir, la que opera en las «absurdas cosas en sí»,

pero no toda metafísica en general. En el interior de la esfera monádica, y como *posibilidad ideal,* reaparecen para Husserl los problemas de la realidad contingente, de la muerte, del destino, del «sentido» de la historia, etc. Dentro del horizonte de la conciencia reducida se dan los problemas centrales de la filosofía. Así se constituye un sistema de disciplinas fenomenológicas cuya base no es el simple axioma *ego cogito,* sino una toma de conciencia de sí mismo, plena, íntegra y universal, primero monádica y luego intermonádica. Es menester perder primero el mundo por la ἐποχή para recobrarlo luego en esa toma de conciencia. Este es el sentido final que da Husserl a la fenomenología, la cual renueva, a la vez, el viejo precepto délfico, γνῶθι σεαυτόν y la frase de San Agustín: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*

* * *

La filosofía de Edmundo Husserl es uno de los tres o cuatro grandes hechos intelectuales de nuestro tiempo. Con todo, su fecundidad y su alcance solo son visibles todavía incompletamente; y esto, por razones nada accesorias, entre las que se cuenta la no desdeñable de que gran parte de la obra de Husserl permanece inédita, aunque salvada de los azares del decenio tremendo que siguió a la muerte de su autor y conservada en la Universidad de Lovaina. En las últimas obras publicadas de Husserl se inician problemas nuevos y muy graves, que ponen en cuestión la misma idea de la fenomenología en la mente de su autor y movilizan su última etapa, hoy solo conocida fragmentariamente. Es de esperar que en los años próximos veremos aparecer todavía una serie de volúmenes que nos darán una imagen nueva de Husserl y de los caminos hacia los que, más allá de la fenomenología *sensu stricto,* tiene que orientarse el pensamiento filosófico de nuestro tiempo, bajo el magisterio indiscutible —aunque más o menos remoto— de Husserl [1].

[1] Acerca de eso véase Ortega: *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia (O. C.,* V, pp. 517-519 y 540-542). Véase también mi *Introducción a la Filosofía:* apartados «Fenomenología» (cap. IV), «El concepto como función significativa» (cap. V) y «El problema de la lógica» (cap. VII). [*Obras,* II.]

V. LA TEORÍA DE LOS VALORES

Conviene distinguir la teoría de los valores *(Werttheorie)* de la «filosofía del valor» *(Wertphilosophie)*, que procede de Lotze y está representada principalmente por Windelband y Rickert.

La estimativa o ciencia de los valores comienza aproximadamente a principios de siglo. Tiene sus fuentes próximas en la ética de Brentano y en la fenomenología, que procede de Brentano también. Los discípulos inmediatos de este, sobre todo Meinong y Von Ehrenfels, han sido los primeros en ocuparse filosóficamente del problema del valor. Después, la teoría de los valores ha tenido un desarrollo magnífico en dos grandes pensadores alemanes: Max Scheler y Nicolai Hartmann. Tenemos que estudiar los caracteres de los valores para lanzar después una breve ojeada a la filosofía de Scheler y de Hartmann.

1. *El problema del valor*

EL PUNTO DE PARTIDA.—En Brentano, el *amor* justo era aquel amor evidente que lleva en sí mismo la razón de su justeza. Era el amor a un objeto que muestra evidentemente que la actitud adecuada de referirse a él es amarlo. Un objeto es *amable* con amor justo cuando obliga a reconocer esa auténtica cualidad suya de exigir ser amado. Estamos a dos pasos de la teoría de los valores. Cuando yo prefiero una cosa es que veo que esa cosa *tiene valor, es valiosa.*

Los valores son, pues, algo que tienen las cosas que ejerce sobre nosotros una extraña presión; no se limitan a estar ahí, a ser aprehendidos, sino que nos obligan a *estimarlos*, a *valorarlos*. Podré ver una cosa buena y no buscarla; pero lo que no puedo hacer es no estimarla. *Verla como buena* es ya *estimarla*. Los valores no nos obligan a hacer nada, sino a esa cosa mo-

desta, pequeña e interior que es *estimarlos*. Valor, pues, es aquello que tienen las cosas, que nos obliga a *estimarlas*.

Pero no basta con esto. Tenemos que plantearnos un segundo problema. Hemos visto que hay algo que merece y a la vez exige el nombre de *valor;* pero no sabemos aún nada de esa extraña realidad. Y surge la cuestión fundamental: ¿qué son los valores? La respuesta a esta pregunta ha sido con frecuencia errónea; el valor ha sido confundido con otras cosas, y solo la inconsistencia de esos puntos de vista equivocados ha dejado visible la verdadera índole del valor.

OBJETIVIDAD DEL VALOR.—Se ha pensado (Meinong) que una cosa es valiosa cuando nos agrada, y a la inversa. El valor sería algo subjetivo, fundado en el agrado que la cosa produce en mí. Pero ocurre que las cosas nos agradan *porque son buenas* —o nos lo parecen—, porque encontramos en ellas la bondad. La bondad aprehendida es la *causa* de nuestro agrado. Complacerse es complacerse en *algo*, y no es nuestra complacencia quien da el valor, sino al revés: el valor provoca nuestra complacencia.

Por otra parte, si la teoría de Meinong fuese cierta, no serían valiosos más que los objetos que existen, únicos que pueden producirnos agrado; y resulta —como vio Ehrenfels— que lo que más valoramos es lo que no existe: la justicia perfecta, el saber pleno, la salud de que carecemos; en suma, los *ideales*. Esto obliga a Von Ehrenfels a corregir la teoría de Meinong: son valiosas no las cosas agradables, sino las *deseables*. El valor es la simple proyección de nuestro deseo. Tanto en uno como en otro caso el valor sería algo subjetivo; no algo perteneciente al objeto, sino a los estados psíquicos del sujeto. Pero las dos teorías son falsas. En primer lugar, hay cosas profundamente desagradables que nos parecen valiosas: cuidar a un apestado, recibir una herida o la muerte por una causa noble, etc. Se puede desear más vivamente comer que poseer una obra de arte, o tener riquezas que vivir rectamente, y valorar al mismo tiempo mucho más la obra artística y la rectitud que la comida y el dinero. La valoración es independiente de nuestro agrado y de nuestro deseo. No es nada subjetivo, sino objetivo y fundado en la realidad de las cosas.

Las palabras agradable y deseable tienen, aparte del sentido de lo que agrada o se desea, otro más interesante aquí: lo que *merece* ser deseado. Este merecimiento es algo que pertenece a la cosa, es una dignidad que la cosa tiene en sí, aparte de mi valoración. Valorar no es *dar* valor, sino *reconocer* el que la cosa tiene.

VALORES Y BIENES.—Pero es menester distinguir ahora entre el valor y la cosa valiosa. Las cosas *tienen* valor de distintas cla-

ses y en distintos grados. El valor es una *cualidad* de las cosas, no la cosa misma. Un cuadro, un pasaje o una mujer *tienen* belleza; pero la belleza no es ninguna de esas cosas. A las cosas valiosas se llama *bienes*. Los bienes son, pues, las cosas *portadoras de valores*, y los valores se presentan realizados o encarnados en los bienes.

IRREALIDAD DEL VALOR.—Decimos que los valores son cualidades. Pero hay cualidades *reales* como el color, la forma, el tamaño, la materia, etc. El valor no es una cualidad real. En un cuadro encuentro el lienzo, los colores, las formas dibujadas, que son elementos suyos; la belleza es algo que también tiene el cuadro, pero de otro modo; es una cualidad irreal; no es una cosa, pero tampoco un elemento de una cosa. Hay, aparte del valor, otras cualidades con ese carácter; por ejemplo, la igualdad. La igualdad de dos monedas no es nada que las monedas tengan realmente; hasta el punto de que *una* moneda no tiene igualdad. La igualdad no se puede percibir sensiblemente, sino que se desprende de una comparación ejecutada por el entendimiento; se ve intelectualmente la igualdad; pero esta es perfectamente objetiva, porque no puedo decir que sean iguales una mesa y un libro; la igualdad es algo de las cosas en relación, que aprehende o reconoce el intelecto. Algo semejante ocurre con el valor: la mente aprehende el valor como algo objetivo, que se le impone, pero perfectamente irreal; el valor no se *percibe* con los sentidos, ni tampoco se *comprende*; se *estima*. Aprehender el valor es, justamente, estimarlo.

CARACTERES DEL VALOR.—Los valores presentan ciertos caracteres que aclaran más aún su sentido objetivo y de objetividad ideal. En primer lugar, tienen *polaridad*, es decir, son necesariamente *positivos* o *negativos*, a diferencia de las realidades, que tienen un carácter de positividad (o, a lo sumo, de *privación*). A lo bueno se opone lo malo; a lo bello, lo feo; etc. Es decir, el valor «belleza» aparece polarizado positiva o negativamente, y así los demás.

En segundo lugar, el valor tiene *jerarquía:* hay valores superiores y otros inferiores; la elegancia es inferior a la belleza, y esta a la bondad, y esta, a su vez, a la santidad. Hay, pues, una jerarquía objetiva de los valores que aparecen en una escala rigurosa.

En tercer lugar, los valores tienen *materia*, es decir, un contenido peculiar y privativo. No es que haya simplemente valor, sino que este se presenta según contenidos irreductibles, que es menester percibir directamente: la elegancia y la santidad son dos valores de distinta *materia*, y sería vano intentar reducir el uno al otro. Y la reacción del que percibe los valores es dis-

tinta según su materia: la reacción adecuada ante lo santo es la *veneración;* ante lo bueno, el *respeto;* ante lo bello, el *agrado,* etcétera.

Cabe, por tanto, una clasificación de los valores, atendiendo a su materia y siguiendo su jerarquía; y en todos los casos, en la doble forma polar de lo positivo y lo negativo. Así, hay valores *útiles* (capaz-incapaz, abundante-escaso), *vitales* (sano-enfermo, fuerte-débil, selecto-vulgar), *intelectuales* (verdad-error, evidente-probable), *morales* (bueno-malo, justo-injusto), *estéticos* (bello-feo, elegante-inelegante), *religiosos* (santo-profano), etc.

PERCEPCIÓN Y CEGUERA PARA EL VALOR.—Los valores pueden percibirse o no; cada época tiene una sensibilidad para ciertos *valores,* y la pierde para otros o carece de ella; hay la *ceguera* para un valor, por ejemplo para el estético, o para el valor religioso, en algunos hombres. Los valores —realidades objetivas— se *descubren,* como se descubren los continentes y las islas; a veces, en cambio, la vista se obnubila para ellos y el hombre deja de sentir su extraño imperio; deja de estimarlos, porque no los percibe (véase Ortega y Gasset: *¿Qué son los valores?,* en *O. C.,* VI).

SER Y VALER.—La teoría de los valores ha insistido —tal vez de un modo excesivo— en distinguir el valor del ser. Se dice que los valores no *son,* sino que *valen;* no son *entes,* sino *valentes.* Pero esto es grave, porque la pregunta «¿qué son los valores?» tiene sentido, y no escapamos al *ser* con el subterfugio del *valer.* Se distingue cuidadosamente el bien del valor; pero conviene no olvidar que la metafísica griega ha dicho ser siempre que el ser, el bien y el uno se acompañan mutuamente y se dicen de las mismas maneras. Son, como ya vimos, los *trascendentales.* El bien de una cosa es lo que aquella cosa *es.* El ser, el bien y el uno no son *cosas,* sino trascendentales, algo que empapa y envuelve a las cosas todas y las hace *ser* y, al ser, ser *unas* y *buenas.* Podría pensarse, pues, el grave problema de la relación del ser con el valor, que no puede darse por liquidado sin más.

Tal vez esta deficiencia ontológica ha impedido a la filosofía de los valores adquirir más hondura e importancia. Pareció hace unos años que la teoría de los valores iba a ser *la* filosofía. Hoy se ve que no es así. La teoría de los valores ha quedado como un capítulo cerrado y que necesita una última fundamentación. La filosofía de nuestro tiempo, por encima de la teoría del valor, ha emprendido un camino más fecundo al entrar resueltamente por la vía de la metafísica.

2. *Scheler*

PERSONALIDAD Y ESCRITOS.—Max Scheler nació en 1874 y murió en 1928. Fue profesor de la Universidad de Colonia, y es uno de los pensadores más importantes de nuestra época. Tiene raíces intelectuales en Eucken, de quien fue discípulo, y en Bergson; muy especialmente en la fenomenología de Husserl, que modifica en un sentido personal. Scheler ingresó en la Iglesia católica, y fue en una etapa de su vida un verdadero apologista del catolicismo; en los últimos años, sin embargo, se desvió de la ortodoxia en un sentido panteísta.

Scheler es un escritor de extraordinaria fecundidad. Su obra maestra es su *Etica*, cuyo título completo es *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El formalismo en la ética y la ética material de los valores), donde critica la moral formalista de Kant y establece las bases de una ética del valor, con contenido; además escribió *Wesen und Formen der Sympathie* (Esencia y formas de la simpatía), refundición de una obra anterior; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (El resentimiento en la moral); *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos); *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Las formas del saber y la sociedad), y la gran obra de su época católica: *Vom Ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre). La producción de Scheler fue copiosísima, y en parte está inédita. Son de especial interés sus estudios de *antropología filosófica*. En su libro *Wom Ewigen im Menschen* se encuentran dos de sus mejores escritos: *Reue und Wiedergeburt* (Arrepentimiento y renacimiento) y *Vom Wesen der Philosophie* (Sobre la esencia de la filosofía).

LA FILOSOFÍA DE SCHELER.—No podemos entrar en la exposición detallada del pensamiento de Scheler. Por una parte, es demasiado complejo y abundante, y nos llevaría más lejos de lo que aquí podemos permitirnos. El pensamiento asistemático de Scheler no se deja reducir fácilmente a un núcleo esencial de donde mane la variedad de sus ideas. Por otra parte, está demasiado cerca para hacer de él, en sentido riguroso, *historia de la filosofía*. Puede optarse por exponer e interpretar el contenido de su filosofía, o bien situarlo tan solo. Renuncio a lo primero para limitarme a lo segundo.

Scheler es fenomenólogo. La fenomenología ha sido desde su comienzo conocimiento intuitivo de esencias. Scheler se lanza a la conquista de las esencias, especialmente en las esferas del hombre y su vida, y en la esfera del valor. Es extraordinaria la

claridad y la fecundidad de Scheler en este conocimiento de esencias. Pero con esto no basta. Ya advertía Kant que la intuición sin el concepto no es ciencia. Y aunque la intuición fenomenológica no es sensible, la filosofía no puede contentarse con ser una ciencia *descriptiva*, ni siquiera de esencias, sino que tiene que ser *sistema*, y su fundamento ha de ser metafísica. Y esta es la gran falla de Scheler. Su pensamiento, tan agudo y claro, no es metafísico en sentido estricto. Y, además, esto tiene la consecuencia de que carece de unidad sistemática. Sus visiones geniales iluminan diferentes zonas de la realidad; pero le falta una coherencia superior, que exige el saber filosófico. La verdad filosófica aparece en la forma de sistema, en que cada una de las verdades está siendo sustentada por las demás. Y esto falta en Scheler.

Esto da una esencial provisionalidad a su pensamiento. Scheler es un semillero de geniales ideas en desorden, faltas de una *raíz* de la cual emerjan y que les dé plenitud de su sentido. Después del uso de la fenomenología como conocimiento de esencias, es menester ponerla al servicio de una metafísica sistemática. Scheler no ha hecho esto, pero ha preparado el camino para la metafísica actual. Ha concentrado su atención en los temas del hombre y de su vida: su filosofía estaba orientada hacia una *antropología filosófica* que no llegó a madurar. Esta tendencia, al adquirir fundamental sistematismo y convertirse en rigurosa metafísica, ha desembocado en la *analítica existencial*.

3. *Hartmann*

Nicolai Hartmann (1882-1950), profesor en Berlín y finalmente en Göttingen, representa también una orientación fenomenológica que guarda relación con la de Scheler por su atención a los problemas del valor. Después de la gran obra ética de Scheler (1913), Hartmann publicó en 1926 su *Ethik*, una importante sistematización de la moral de los valores. Pero, además, Nicolai Hartmann ha cultivado intensamente los problemas del conocimiento y de la ontología. Por eso advertimos en su filosofía un claro propósito de sistematización y de convertirse en metafísica.

Sus obras más importantes, aparte de la *Etica* ya mencionada, son: *Platos Logik des Seins* (La lógica del ser en Platón), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Fundamentos de una metafísica del conocimiento); *Das Problem des geistigen Seins* (El problema del ser espiritual); *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (La filosofía del idealismo alemán); *Zur Grund-*

legung der Ontologie (Fundamentación de la ontología); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Posibilidad y realidad); *Der Aufbau der realen Welt* (La estructura del mundo real). En 1942 publicó *Neue Wege der Ontologie* (Nuevos caminos de la ontología), en un volumen colectivo, dirigido por el propio Hartmann y titulado *Systematische Philosophie*. Por último, *Philosophie der Natur* (Filosofía de la naturaleza), en 1950, y dos volúmenes de escritos breves, *Kleinere Schriften*.

VI. LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER

PERSONALIDAD Y OBRAS.—Martin Heidegger nació en 1889 y es profesor de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, como sucesor de Husserl, después de haber sido profesor de Marburgo. Es el más importante de los filósofos alemanes de la actualidad, y para encontrarle una figura comparable tendríamos que acudir a los grandes clásicos de la filosofía alemana. Heidegger procede inmediatamente de la fenomenología, y su pensamiento se relaciona estrechamente con el de Husserl y Scheler; pero, por otra parte, se enlaza con la más rigurosa tradición metafísica y concretamente con Aristóteles. Su tesis doctoral fue un estudio sobre Duns Escoto. Ha dedicado un libro entero a la interpretación de Kant como metafísico. En sus obras se advierte la presencia constante de los grandes filósofos del pasado: los presocráticos, Platón, San Agustín, Descartes, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Bergson, además de los nombrados.

El pensamiento de Heidegger es de gran profundidad y originalidad. Sus dificultades son también grandes. Heidegger ha creado una terminología filosófica que suscita graves problemas de comprensión, pero más aún de traducción. Al intentar expresar ideas nuevas y descubrir realidades antes desatendidas, Heidegger no rehuye una reforma profunda del vocabulario filosófico, para llevar mejor a la intuición de aquello que quiere hacer ver. La filosofía de Heidegger, por otra parte, está esencialmente incompleta. De su libro capital no se ha publicado más que la primera mitad, seguida de un largo y casi total silencio, de otros escritos más breves, de caracteres y orientación bastante distintos, y de la renuncia a la publicación del tomo segundo. Esto aumenta las dificultades de una exposición, que no puede hacerse en rigor hoy con precisión y sin apresuramiento. Tendré que limitarme, por tanto, a indicar el punto de vista en que Heidegger se sitúa y señalar algunos momentos capitales de su

metafísica, que hagan comprender su sentido y ayuden a entender sus obras.

Estas no son muy extensas. Aparte de una disertación sobre *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (La teoría del juicio en el psicologismo), de la tesis ya mencionada, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto), y de una conferencia sobre *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (El concepto de tiempo en la ciencia histórica), su libro capital es el tomo primero y único de *Sein und Zeit* (Ser y tiempo), publicado en 1927. En 1929 publicó su segundo libro: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant y el problema de la metafísica), una interpretación muy personal del kantismo en la *Crítica de la razón pura*, entendida como una fundamentación de la metafísica. Después, en el mismo año, dos breves y densos folletos: *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?) y *Vom Wesen des Grundes* (Sobre la esencia del fundamento), seguidos en 1933 de un discurso: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (La autoafirmación de la Universidad alemana). Por último, otros ensayos: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Hölderlin y la esencia de la poesía), incluido después en el volumen *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, y *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre la esencia de la verdad). En 1947 publicó un breve libro: *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den «Humanismus»* (La doctrina de la verdad en Platón, con una carta sobre el «humanismo»), donde se opone a ciertas interpretaciones de su filosofía y la distingue del «existencialismo» de Sartre. En 1950 apareció un volumen titulado *Holzwege* (Caminos de bosque), compuesto de seis estudios escritos en diversas fechas («Der Ursprung des Kunstwerkes», «Die Zeit des Weltbildes», «Hegels Begriff der Erfahrung», «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'», «Wozu Dichter?», «Der Spruch des Anaximander»). En 1953, el libro *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la Metafísica), y después varios folletos y artículos: *Georg Trakl, Der Feldweg, ...Dichterisch wohnet der Mensch..., Aus der Erfahrung des Denkens, Über die Seinsfrage, Was ist das—die Philosophie?, Hebel—der Hausfreund,* los recientes volúmenes de ensayos *Was heisst Denken?* (Qué significa pensamiento), *Vorträge und Aufsätze* (Conferencias y ensayos), que incluye, entre otros, *Die Frage nach der Technik, Überwindung der Metaphysik, Logos, Moira, Aletheia* y, finalmente, *Der Satz vom Grund* (El principio de razón, 1957) y un extenso *Nietzsche* (1961) en dos volúmenes.

1. *El problema del ser*

SER Y TIEMPO.—El problema que aborda Heidegger en su investigación titulada *Sein und Zeit* es *el sentido del ser (die Frage nach dem Sinn von Sein)*. No se trata de los *entes*, sino del *ser*. Este y no otro es el tema de la investigación. Y su fin *previo* es la interpretación del *tiempo* como el *horizonte* posible de cualquier intelección del ser en general. Heidegger insiste de un modo especial —no se olvide esto, como se hace con demasiada frecuencia— en que la cuestión fundamental es el sentido del ser. Lo demás es previo y sirve para llegar a esa cuestión.

SER Y ENTE.—Heidegger parte de considerar el problema en la metafísica anterior. El ser se ha entendido desde Aristóteles como *trascendental*, «lo más universal de todo» *(Metafísica*, libro III, 4); una universalidad que no es la del *género*, como quería Platón, sino la fundada en la unidad de la *analogía*. Pero este concepto de ser no es —dice Heidegger— el más claro, sino al revés: el más oscuro. Ser *(Sein)* no es lo mismo que ente *(Seiendes)*. El ser no se puede definir; pero esto mismo plantea la cuestión de su sentido.

El «ser» es el concepto más comprensible y evidente. Todo el mundo comprende el decir «el cielo *es* azul», «yo *soy* alegre». Pero el hecho de que comprendamos en el uso cotidiano el ser y, sin embargo, nos sea oscuro su sentido y su relación con el ente, muestra que hay aquí un *enigma*. Y esto es lo que obliga a plantear la cuestión del sentido del ser. Toda ontología —dice Heidegger *(S. u. Z.*, p. 11)—es ciega si no explica primero suficientemente el sentido del *ser* y comprende esta explicación como su tema fundamental.

EL EXISTIR Y EL SER.—La ciencia, como comportamiento del hombre, tiene el modo de ser de este ente que es el hombre. A este ente llama Heidegger *Dasein*. (Traduzco *Dasein* por *existir*, infinitivo sustantivado, lo mismo que *Dasein*, para distinguirlo del término, de raíz latina, *Existenz*, que usa Heidegger en otro sentido, y que vierto por la misma palabra existencia. Creo que es la menos mala de las traducciones posibles, la más literal y a la vez la menos violenta en español.) Pero advierte Heidegger que la ciencia no es el único modo de ser del existir, ni siquiera el más próximo. El existir se entiende en su ser; la comprensión del ser es una determinación del ser del existir. Por esto puede decirse que el existir *es* ontológico.

El ser del *Dasein*, del existir, es la *Existenz*, la existencia. Heidegger llama *existencial* a lo que se refiere a la estructura

de la existencia. La analítica ontológica del ente que es el existir requiere una consideración previa de la existencialidad, es decir, el modo de ser del ente que *existe.* Pero aquí está ya la idea del *ser,* y la analítica del existir supone la cuestión previa del *sentido del ser en general.*

EXISTIR Y MUNDO.—Pero en las ciencias el existir trata con entes que no son forzosamente él mismo. Ahora bien, al existir le pertenece esencialmente *estar en un mundo.* La comprensión del ser del existir supone, pues, de un modo *igualmente originario,* la comprensión del «mundo» y del ser del ente que se encuentra dentro del mundo. Las ontologías de los entes que no son existir están fundadas, por consiguiente, en la estructura óntica del existir. Esta es la razón de que debamos buscar en la *analítica existencial del existir (existenziale Analytik des Daseins)* la *ontología fundamental,* de la que únicamente pueden surgir todas las demás.

El existir tiene una primacía sobre todos los demás entes. En primer lugar, una primacía *óntica:* este ente está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, *ontológica:* el existir es en sí mismo, por su determinación como *existencia,* «*ontológico*». Y en tercer lugar, como al existir le pertenece una comprensión del ser que no es existir, tiene una primacía *ónticoontológica:* es condición de la posibilidad de todas las ontologías. Por esto, ningún modo de ser específico permanece oculto al existir.

LA ANALÍTICA DEL EXISTIR.—La analítica del existir es algo no solo incompleto, sino *provisional.* Unicamente pone de relieve el ser de este ente, sin interpretación de su sentido. Tan solo debe preparar la apertura del horizonte necesario para la interpretación originaria del ser; esta es su misión. Ahora bien: el sentido del ser del existir es la *temporalidad.* Con esto tenemos el *suelo* para la comprensión del sentido del ser. Aquello *desde* lo cual el existir comprende e interpreta el ser, es el *tiempo.* Este es el horizonte de la comprensión del ser. La primera misión de la filosofía es, por tanto, *una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser desde la temporalidad, como ser del existir.*

EL MÉTODO DE HEIDEGGER.—El método de la cuestión fundamental acerca del sentido del ser es *fenomenológico.* Para Heidegger, esto no significa adscribirse a ningún «punto de vista» o «dirección», porque la fenomenología es un *concepto metódico.* No caracteriza el *qué* del objeto de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta. Y entiende la fenomenología como el imperativo de ir a *las cosas mismas,* contra todas las construc-

ciones imaginarias, los hallazgos casuales y las cuestiones aparentes.

La palabra fenomenología procede de los dos términos griegos φαινόμενον *(phainómenon)* y λόγος *(lógos)*. El primero se deriva de *phaínesthai*, voz media de *phaíno*, poner en la luz, en la claridad, de la misma raíz que φῶς *(phôs)*, luz. *Fenómeno* es lo que se muestra, lo que se pone en la luz, y no es, por tanto, *apariencia*. El *lógos* es decir, *manifestar* (δηλοῦν), y Aristóteles lo explica como *apophaínesthai*, donde volvemos a encontrar la raíz de fenómeno, y este mostrar o manifestar es *descubrir*, hacer patente, poner en la verdad o ἀλήθεια *(alétheia)*. A su vez, la falsedad consiste en un *encubrimiento*. Este es el sentido de la fenomenología: un *modo de acceso* al tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología.*

El sentido de la descripción fenomenológica del existir es la *interpretación*. Por esto, la fenomenología es *hermenéutica*.

LA FILOSOFÍA.—Ontología y fenomenología no son dos disciplinas filosóficas entre otras. Son dos títulos que caracterizan a la filosofía por su *objeto* y su *método*. La filosofía es *ontología fenomenológica universal*, que parte de la *hermenéutica del existir*.

La elaboración de la cuestión del ser comprende dos temas, y, por tanto, la investigación se divide en dos partes, de las cuales solo se ha publicado la primera (y no completa). El esquema es el siguiente:

Primera parte: La interpretación del existir por la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la cuestión del ser.

Segunda parte: Fundamentos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, siguiendo el hilo del problematismo de la temporalidad.

Este es el sentido de la filosofía de Heidegger, que en última instancia es la vieja pregunta por el *ser*, todavía sin respuesta suficiente.

2. *El análisis del existir*

LA ESENCIA DEL EXISTIR.—El ente cuyo análisis emprende Heidegger es cada uno de nosotros mismos. El ser de ese ente es siempre *mío (je meines)*. La esencia de ese ente (su *quid*, su *was)* tiene que comprenderse desde su ser o existencia; pero es menester interpretar esta existencia en un sentido privativo de ese ente que somos nosotros, no en el sentido usual de lo que está presente *(Vorhandensein)*. Por esto puede decir Hei-

degger: *La «esencia» del existir consiste en su existencia (Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz).* El existir implica siempre el pronombre personal: «yo soy», «tú eres». El existir es esencialmente su *posibilidad;* por esto puede «elegirse», «ganarse» o «perderse». Por esto le pertenecen dos modos de ser: autenticidad o inautenticidad.

Los caracteres de ser, cuando se refieren al *Dasein* se llaman *existenciales,* cuando corresponden a los otros modos de ente, *categorías.* Por ello, el ente es un *quién* (existencia) o un *qué* (ser presente en el más amplio sentido). Heidegger advierte que la analítica del existir es distinta de toda antropología, psicología y biología, y anterior a ellas. No solo, pues, la filosofía de Heidegger no se pregunta fundamentalmente por el hombre, sino por el sentido del ser; ni siquiera la previa indagación del ser del existir puede tomarse como antropología.

EL «ESTAR EN EL MUNDO».—Las determinaciones del ser del existir tienen que verse y comprenderse sobre la base de lo que se llama el «estar en el mundo», que es un fenómeno *unitario* y, por tanto, no ha de tomarse como una composición de los conceptos mentados por su expresión. Este «en» no tiene aquí un sentido espacial, sino que la espacialidad es algo derivado del sentido primario del «en» y se funda en el «estar en el mundo», que es el modo fundamental de ser del existir. Tampoco el conocer es primario, sino que es un modo de ser del «estar en el mundo». Uno de los modos posibles de tratar con las cosas es conocerlas; pero todos suponen esa previa y radical situación del existir, constitutiva de él, que es el estar desde luego en algo que se llama primariamente *mundo.*

EL MUNDO.—El «estar en el mundo» *(In-der-Welt-sein)* solo puede hacerse plenamente comprensible en virtud de una consideración fenomenológica del *mundo.* Por lo pronto, el mundo no son las *cosas* (casas, árboles, hombres, montañas, astros) que hay dentro del mundo, que son intramundanas *(innerweltlich).* La *naturaleza* tampoco es el mundo, sino un ente que encontramos dentro del mundo y se puede descubrir en diversas formas y grados. Ni siquiera la interpretación ontológica del ser de estos entes se refiere al fenómeno «mundo», que está ya *supuesto* en estas vías de acceso al ser objetivo.

Mundo es ontológicamente un carácter del existir mismo. Heidegger indica cuatro sentidos en que se emplea el concepto *mundo:* 1. El mundo como la totalidad del ente que puede estar dentro del mundo. 2. El mundo como término ontológico: el ser de ese ente de que hablamos; a veces designa una región que abarca una multiplicidad de entes, como cuando se habla del mundo del matemático. 3. El mundo como aquello «en que vive»

un existir fáctico como tal. 4. El mundo como denominación ontológico-existencial de la *mundanidad*.

El mundo en que el hombre se encuentra no es primariamente *presente (vorhanden)*, sino *a mano (zuhanden)*. De ahí el carácter de *instrumento (Zeug)* que tienen las cosas, y del que Heidegger hace un penetrante análisis. Desde este punto de partida, hace un análisis de la mundanidad y una interpretación de la ontología cartesiana del mundo como *res extensa*, para estudiar por último la *espacialidad* de la existencia. Pero no podemos entrar aquí en estos detalles.

La coexistencia.—No hay un mero sujeto sin un mundo, en virtud de la índole constitutiva del existir; tampoco hay un yo aislado sin los demás. «Los otros *coexisten* en el «estar en el mundo». El mundo del *Dasein* es un *mundo común (Mitwelt)*; el *estar en* es un *estar con* otros, y el ser en sí intramundano de estos es *coexistencia*. El «quien» de esa coexistencia no es este ni aquel, no es nadie determinado, ni la suma de todos: es el neutro, el «uno» *(das Man)*. Un carácter existencial del *uno* es el de ser término medio *(Durchschnittlichkeit)*. El *uno* descarga el existir en su cotidianidad. «El *uno* es un existencial y pertenece como fenómeno originario a la constitución positiva del existir.» Y el *ser mismo* auténtico es una modificación existencial del *uno*.

La existencia cotidiana.—Al existir le pertenece, por una parte, la *facticidad;* por otra, la *franquía (Erschlossenheit)*, el estar esencialmente abierto a las cosas. Pero Heidegger distingue dos modos diferentes de «estar en el mundo». Por una parte tenemos lo *cotidiano (Alltäglichkeit)*, que es la existencia trivial, *inauténtica*. El sujeto de esa existencia trivial es el *Man*, el «*se*», el «*uno*» *impersonal*. La existencia se trivializa —de un modo indispensable y necesario— en el «uno», en el «cualquiera», y esto es una decadencia o *caída (Verfallen)*. El *Man* se encuentra caído y perdido en el mundo. El modo constitutivo de la existencia es encontrarse *arrojado (Geworfenheit)*.

La existencia auténtica.—Pero el existir puede superar esa trivialidad cotidiana y encontrarse a sí mismo; entonces se convierte en *eigentliche Existenz* o existencia auténtica. El modo en que se encuentra es la angustia *(Angst)* —concepto del que ya hizo uso Kierkegaard—. La angustia no es por tal o cual causa, sino *por nada;* el que se angustia, no se angustia *de nada*. Es, pues, la *nada* lo que se nos revela en la angustia. Y el existir aparece caracterizado como *Sorge, cura*, en su sentido originario de *cuidado* o *preocupación*. Heidegger interpreta una fábula latina de Higino, según la cual el Cuidado *(Cura)* formó al hom-

bre y lo tiene mientras este vive, según sentencia de Saturno (el tiempo).

LA VERDAD.—La cuestión del sentido del ser solo resulta posible si existe una comprensión del ser. (Esta pertenece al modo de ser de ese ente que llamamos el existir.) El *ser* recibe el sentido de *realidad.* En este concepto se plantea la cuestión de la existencia del mundo exterior, decisiva en las contiendas entre el realismo y el idealismo; pero Heidegger advierte que la cuestión de si hay mundo y puede demostrarse su ser, como cuestión que plantea el existir como «estar en el mundo», no tiene sentido. Heidegger distingue entre *mundo* como el *dónde* del «estar en» *(In-Sein)* y «*mundo*» como ente intramundano. Ahora bien, el mundo está esencialmente *abierto (erschlossen)* con el ser del existir; y el «mundo» está también ya descubierto con la *franquía* del mundo.

Esto coincide en su resultado con la tesis del *realismo:* el mundo exterior existe realmente. Pero Heidegger se distingue del realismo en que no cree, como este, que esa realidad necesite demostración ni sea demostrable. El *idealismo,* por su parte, al afirmar que el ser y la realidad solo están «en la conciencia», expresa que el ser no puede ser explicado por el ente; la realidad solo es posible en la comprensión del ser *(Seinsverständnis);* en otros términos, el ser es para todo ente lo «trascendental»; pero si el idealismo consiste en reducir todo ente a un sujeto o conciencia, indeterminados en su ser, entonces es tan ingenuo como el realismo.

La realidad ha sido definida en los antecedentes de la filosofía actual (Maine de Biran, Dilthey) como *resistencia.* Pero Heidegger radicaliza más la cuestión. La experiencia de la resistencia, el descubrimiento mediante el esfuerzo de lo resistente, solo es posible ontológicamente en virtud de la franquía del mundo. La resistencia caracteriza el ser del ente intramundano; pero se funda previamente en el «estar en el mundo», abierto a las cosas. La misma «conciencia de realidad» es un modo del «estar en el mundo». Si quisiéramos tomar el *cogito sum* como punto de partida de la analítica existencial, habría que entender la primera afirmación: *sum,* en el sentido: *yo estoy en el mundo.* Descartes, en cambio, al afirmar la realidad presente de las *cogitationes,* afirma con ellas un *ego* como *res cogitans* sin mundo.

Es decir, en lugar de entender al hombre como una realidad recluida en su conciencia, la analítica existencial lo descubre como un ente que está *esencialmente* abierto a las cosas, definido por su «estar en el mundo»; como un ente, por tanto, que consiste en *trascender* de sí propio. Esto estaba ya preparado

por el descubrimiento de la intencionalidad como carácter de los actos psíquicos, que en definitiva afecta al ser mismo del hombre. Este trasciende de sí, apunta a las cosas, está abierto a ellas. Esto pone, como hemos visto, en una perspectiva radicalmente nueva el problema de la realidad del mundo exterior, que no aparece como algo «añadido» al hombre, sino que ya está dado con él.

En esto se funda la *verdad*. Heidegger recoge la vieja definición tradicional de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, para mostrar su insuficiencia. La verdad es primariamente descubrimiento del ser en sí mismo (ἀλήθεια). Y este *descubrimiento* solo es posible como fundado en el «estar en el mundo». Este fenómeno, dimensión fundamental y constitutiva del existir, es el fundamento ontológico de la verdad, que aparece fundada, por tanto, en la estructura misma del *Dasein*. En su escrito *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, Heidegger pone la esencia de la verdad en la *libertad;* la libertad se descubre como el «dejar ser» *(Seinlassen)* del ente; no es que el hombre «posea» la libertad como una propiedad, sino que la libertad, la «existencia» que descubre posee al hombre; y Heidegger pone esto en relación con la historicidad del hombre, único ente histórico.

Solo «hay» verdad en cuanto y mientras hay existir —dice Heidegger—. El ente solo está descubierto y abierto cuando y mientras hay existir. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad, solo son verdaderos mientras *hay* existir. Antes y después no hay verdad ni falsedad. Las leyes de Newton, antes de este no eran ni verdaderas ni falsas: esto no quiere decir que no existiera antes el ente que descubren, sino que las leyes resultaron verdaderas por medio de Newton, con ellas se hizo accesible al existir ese ente, y eso es precisamente la verdad. Por tanto, solo se demostraría la existencia de «verdades eternas» si se probara que ha habido y habrá *existir* en toda la eternidad. Toda verdad es, pues, relativa al ser del existir, lo cual no significa, naturalmente, ni psicologismo ni subjetivismo.

Pero, por otra parte, la verdad coincide con el ser. Solo «hay» *ser* —no *ente*— cuando hay *verdad*. Y solo hay verdad mientras hay existir. El ser y la verdad, concluye Heidegger, «son» igualmente originarios.

LA MUERTE.—En la filosofía de Heidegger aparece como un tema importante la cuestión de la muerte. El existir es siempre algo inacabado, porque su conclusión supone a la vez dejar de ser. Cabe, en cierto sentido, una experiencia de la muerte del prójimo. En este caso, la totalidad que el prójimo alcanza en la muerte es un *ya no existir*, en el sentido de «ya no estar en

el mundo». La muerte hace aparecer el cadáver; el *fin* del ente *qua* existir es el *comienzo* de ese ente *qua* cosa presente; pero, con todo, el cadáver es algo más que una cosa inanimada, y solo se comprende desde la vida. La muerte es algo propio de cada cual: «nadie puede quitar su morir a otro», dice Heidegger.

La muerte es un carácter esencial del existir; pero no es un acontecimiento intramundano; la muerte, para el *Dasein*, es siempre un «todavía no». Se trata de un «llegar a su fin», y esto es lo que Heidegger llama literalmente *estar a la muerte*[1] *(Sein zum Tode)*. Este *estar a la muerte* es constitutivo del existir, y el *morir* se funda, desde el punto de vista de su posibilidad ontológica, en la *Sorge*, en la *cura*. La muerte es la posibilidad más auténtica de la existencia. Pero el *uno*, el *Man*, en su existencia trivial y cotidiana, trata de ocultarse esto en lo posible; *se* dice: la muerte llega ciertamente, pero, por lo pronto, todavía no. Con este «*pero...*» —dice Heidegger—, el *uno* niega su certeza a la muerte. De este modo, el *uno* encubre lo peculiar de la certeza de la muerte: que es posible en todo instante. Tan pronto como un hombre nace, es bastante viejo para morir; a la inversa, nadie es bastante viejo como para que no tenga aún porvenir abierto.

La muerte es la posibilidad *más propia del existir*. En la existencia auténtica, las ilusiones del *Man* quedan superadas, y el existir es *libre* para la muerte. El *temple* que permite esa aceptación de la muerte como la más propia posibilidad humana es la *angustia*. No hay solo un *estar a la muerte*, sino una *libertad para la muerte (Freiheit zum Tode)*. Esta doctrina heideggeriana está erizada de interrogantes y de internas dificultades, a las que aquí no es posible siquiera aludir.

LA TEMPORALIDAD.—Hemos visto caracterizado el existir como *Sorge*. ¿Cuál es ahora el sentido de esta *Sorge*, de esta *cura?* La angustia ante la muerte es siempre un *todavía no;* la preocupación se caracteriza por un *aguardar (erwarten);* se trata, pues, primariamente de algo *futuro*. Y la decisión *(Entschlossenheit)* del existir es siempre en una *actualidad*. Por último, en la *Geworfenheit*, en el «estar arrojado», funciona especialmente el *pasado* como tal. La *temporalidad (Zeitlichkeit)* se manifiesta como el sentido de la auténtica *cura*, y el fenómeno primario de la temporalidad originaria y auténtica es el *futuro*. Heidegger hace un profundo y amplio análisis de la temporalidad y de la historicidad, fundada en ella. Con esto, el existir aparece

[1] Sobre esta traducción, véase mi artículo así titulado, en *Ensayos de convivencia*. [*Obras*, III.]

esencialmente ligado al tiempo, y esto explica la conexión entre los dos términos centrales de la ontología de Heidegger, que dan su título a su libro capital: *ser* y *tiempo*.

* * *

Estas breves indicaciones no pretenden ser una *exposición* suficiente de la filosofía de Heidegger, que, por lo demás, tal vez no sea hoy todavía posible. La obra de este filósofo no está conclusa; más aún: su interpretación es problemática, discutida. Hace casi cuarenta años que se publicó el tomo I de *Sein und Zeit*, y desde entonces las publicaciones de su autor no representan, al menos en forma madura, nada que constituya un cuerpo de doctrina comparable al de este libro. Esto hace que surja una interrogante acerca del sentido de la filosofía heideggeriana. En sus últimos trabajos, Heidegger ha hecho una certera crítica de las interpretaciones apresuradas de su pensamiento. Lo que aquí interesa es mostrar el sentido y el puesto de esta metafísica —excepcionalmente profunda, rica y sugestiva, a la vez que rebosante de problemas y riesgos filosóficos, visibles hoy en los que invocan, con más o menos justificación, su magisterio e influjo— y procurar una ayuda para la tan difícil como urgente lectura —menos frecuente y detenida de lo que podría creerse— de la genial obra de Heidegger. Por eso he juzgado preferible atenerme principalmente al torso de *Sein und Zeit*, mejor que entrar en los detalles de los escritos posteriores, que requerirían, para lograr alguna claridad, una exposición sumamente minuciosa.

3. *El «existencialismo»*

En los últimos decenios, y sobre todo desde el final de la Segunda Guerra Mundial, ha adquirido gran desarrollo un movimiento filosófico sumamente complejo, procedente en sus ideas capitales de la filosofía de la vida, que se suele englobar bajo el nombre, bastante equívoco e inexacto, de «existencialismo». Algunos de sus representantes son coetáneos de Heidegger —así Jaspers, Marcel, Wahl, pertenecientes a la misma generación que otros pensadores de distintas orientaciones, como Ortega, Hartmann, Lavelle, Le Senne, Maritain, Gilson, etc.—; iniciaron su filosofía con independencia de él, aunque han experimentado su influencia; otros lo continúan, desarrollan y con frecuencia desvirtúan. Todas estas tendencias, de valor y fecundidad muy desiguales, con divergencias considerables, de significación muy

distinta, tienen, sin embargo, ciertos rasgos comunes. Ha habido un momento en que parecieron dominar el escenario filosófico, al menos en la Europa continental y en Hispanoamérica; su influjo y su prestigio han remitido en los últimos años.

La expresión «existencialismo» es la más difundida; sin embargo, muchos de estos filósofos la rechazarán para sus doctrinas. Se podría distinguir, para introducir una clasificación aproximada, entre filosofía *existencial* (Heidegger), filosofía *de la existencia* (Jaspers, Marcel) y *existencialismo* (que habría que reservar para Sartre y sus continuadores). Todas estas formas de pensamiento han sido inspiradas, más o menos remotamente, por Kierkegaard, cuya sombra se cierne sobre ellas. Este había mostrado su aversión por el pensamiento abstracto o *sub specie aeterni* y había reclamado la atención hacia la existencia: «El pensamiento abstracto es *sub specie aeterni,* hace abstracción de lo concreto, de lo temporal, del proceso de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por una conjunción de lo temporal y lo eterno». «Todo pensamiento lógico se da en el lenguaje abstracto y *sub specie aeterni.* Pensar así a la existencia significa hacer abstracción de la dificultad que hay en pensar lo eterno en el devenir, a lo que se está bien obligado, puesto que quien piensa se halla él mismo en el devenir. De ello procede que el pensar abstractamente sea más fácil que existir (como lo que se llama un sujeto)». «Dios no piensa, crea; Dios no existe, es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensar del ser, los mantiene distantes uno de otro en la sucesión.» «La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad.» Estas ideas de Kierkegaard son el germen de buena parte de estas doctrinas, más directamente de las de Jaspers y Wahl.

Estas formas de pensamiento han despertado vivo interés; la razón más honda —por debajo de modas pasajeras— se encuentra en el hecho de que estas filosofías están al nivel del tiempo, han planteado los verdaderos problemas de nuestra época —sea cualquiera la verdad de sus soluciones—, han respondido al afán de concreción de todo el pensamiento actual y, sobre todo, se han concentrado en el estudio de esa realidad que es, bajo uno u otro nombre, la vida humana. Intentaré caracterizar brevemente a los pensadores más importantes de este grupo.

JASPERS.—Karl Jaspers, nacido en Oldenburg en 1883, profesor en Heidelberg y luego en Basilea, procede de las ciencias; desde la psiquiatría se fue acercando a la filosofía. Sus obras son muy numerosas, y algunas enormemente extensas; las más importantes son: *Allgemeine Psychopathologie, Psychologie der Weltanschauungen, Die geistige Situation der Zeit, Philosophie*

(1932, 3 volúmenes: «Philosophische Weltorientierung», «Existenzerhellung», «Metaphysik»), *Vernunft und Existenz, Nietzsche, Descartes und die Philosophie, Existenzphilosophie, Der philosophische Glaube, Einführung in die Philosophie, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Rechenschaft und Ausblick, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, Von der Wahrheit* (primer tomo, extensísimo, de una *Philosophische Logik), Die grossen Philosophen.* Jaspers ha tenido una preocupación moral constante, y se ha ocupado en detalle de la responsabilidad de Alemania, la defensa de la libertad y los problemas históricos de nuestro tiempo.

De la psicología de las *Weltanschauungen* o «ideas del mundo» avanzó Jaspers hacia una filosofía de la existencia *(Existenzphilosophie);* su filosofía ha sido calificada por Gabriel Marcel como «una orografía de la vida interior». Está hecha desde el punto de vista de lo que llama *mögliche Existenz* o existencia posible, es decir, lo inacabado; la pregunta por el ser envuelve y afecta al que pregunta; la busca del ser es siempre irrealizada, pero esencial (resonancia de la idea de la metafísica como *Naturanlage* de Kant, cuya influencia sobre Jaspers es decisiva). La existencia es para Jaspers lo que nunca es objeto; se las tiene que haber consigo misma y con su trascendencia. Le interesan a Jaspers especialmente las «situaciones límite» o fronterizas *(Grenzsituationen),* que no se pueden modificar, que pertenecen a la *Existenz* pero significan el paso a la trascendencia —determinación histórica de la existencia, muerte, padecimiento, lucha, culpa—. Un concepto capital en el pensamiento de Jaspers es lo que llama *das Umgreifende* (lo abarcador, englobante o envolvente); es el ser que no es solo sujeto ni solo objeto: o el ser en sí que nos rodea (mundo y trascendencia) o el ser que somos nosotros (existencia, conciencia, espíritu). Lo que conocemos está *en* el mundo, no *es* nunca el mundo; la trascendencia, por su parte, nunca llega a ser mundo, pero «habla» a través del ser en el mundo. Si el mundo es todo, no hay trascendencia; si hay trascendencia, hay en el ser mundano un posible indicador hacia ella.

BUBER.—Martin Buber (nacido en Viena en 1878, muerto en Jerusalén en 1965) es un pensador judío que tiene afinidades con esta manera de pensar, con una referencia especial a los temas religiosos y a la mística judía. Ha insistido con particular energía en las relaciones sujeto-objeto y sujeto-sujeto, sobre todo en la relación *yo-tú.* El tema del prójimo ha recibido de Buber una aportación considerable. Sus escritos más importantes son: *Ich und Du* (Yo y tú), *Die chassidischen Bücher, Zwiesprache: ein*

Traktat vom dialogischen Leben, ¿Qué es el hombre?, Der Mensch und sein Gebild.

MARCEL.—En Francia, el primer representante de estas doctrinas es Gabriel Marcel (nacido en 1889); converso al catolicismo en 1929, filósofo y autor dramático, considera que su teatro es parte esencial de su propia indagación filosófica. Sus libros más importantes son: *Journal métaphysique, Etre et avoir, Du refus à l'invocation, Homo viator* y, sobre todo, *Le mystère de l'être;* entre sus obras teatrales: *Le seuil invisible, Le quatuor en fa dièse, Un homme de Dieu, Le monde cassé, Le dard, Le fanal, La soif, Le signe de la croix, L'émissaire.*

Marcel es poco sistemático; su pensamiento, sinuoso, trata de plegarse a la realidad, siguiendo sus meandros, conservando la mayor autenticidad posible y una gran fidelidad a las cosas. Su pulcritud intelectual, su veracidad y su falta de frivolidad son muy notorias. Hombre religioso, dominado por el respeto a lo real, hace un uso digno y profundo de sus dotes intelectuales. Desde 1914 habló de «existencia», y se ha llamado «existencialismo cristiano» a su pensamiento, pero ese nombre es rechazado por él. «Hay un plano —escribe Marcel— en que no solo el mundo no tiene sentido, sino en que incluso es contradictorio plantear la cuestión de saber si tiene alguno; es el plano de la existencia inmediata; es necesariamente el de lo fortuito, es el orden del azar.»

Una distinción decisiva para Marcel es la que hace entre *problema* y *misterio*. El problema es para él algo que se encuentra, que cierra el camino; está entero delante de mí; por el contrario, el misterio es algo en que me encuentro envuelto o comprometido *(engagé)*, cuya esencia consiste en no estar entero delante de mí; como si en esa zona la distinción entre el «en mí» y el «ante mí» perdiera su significación. Marcel considera que los problemas filosóficos no son propiamente problemas, sino más bien misterios en este sentido. Marcel usa los conceptos de proyecto, vocación, creación y trascendencia. Crear significa crear a un nivel por encima de uno mismo; trascender no quiere decir trascender la experiencia, porque más allá de ella no hay nada, sino tener experiencia de lo trascendente. Existe para él un *fulcrum existencial*, un punto de apoyo o punto de vista, que es el humano. El problema del cuerpo es planteado como la condición de «ser encarnado»; esto quiere decir aparecer como este cuerpo, sin identificarse ni distinguirse. El cuerpo es manifestación del nexo que me une al mundo, y puedo decir «yo soy mi cuerpo». Lo existencial se refiere al ser encarnado, al hecho de estar en el mundo; y esto es un *chez soi;* el sentir no es una pasividad, sino una participación. Marcel ha

reflexionado profundamente sobre la situación, el sacrificio y el suicidio, la paternidad y su relación con el cuidado corporal del hijo —y de ahí la posibilidad de la paternidad adoptiva—; finalmente, de la «fidelidad creadora». Marcel propone una «filosofía concreta», determinada por la «mordedura de lo real», en la cual son temas la muerte, el suicidio, la traición; la creencia en el tú es esencial dentro de ella; el ser es el lugar de la fidelidad, que significa un compromiso desmesurado y la esperanza como crédito infinito; estas ideas, y la fe en la inmortalidad personal, están trabadas estrechamente con el amor, y se expresan admirablemente en la frase de un personaje de Marcel: *Toi que j'aime, tu ne mourras pas.*

Al mismo nivel cronológico pertenece Jean Wahl (nacido en 1888), profesor de la Sorbona, autor de *Études sur le Parménide de Platon, Vers le concret, Études kierkegaardiennes, Petite histoire de l'existentialisme, Traité de Métaphysique.* También Louis Lavelle (1883-1951), cuyas relaciones con el existencialismo son mucho más remotas, autor de *De l'Être, Traité des valeurs, La dialectique de l'éternel présent,* etc., y René Le Senne (1883-1954), cuyos libros principales son: *Introduction à la philosophie, Le mensonge et le caractère, Obstacle et valeur, Traité de morale générale, Traité de caractérologie.* A la generación siguiente, igualmente más próximo al personalismo y el espiritualismo que al pensamiento existencial, pertenece Emmanuel Mounier (1905-1950), fundador de la revista *Esprit,* autor de libros políticos y de un *Traité du caractère, Introduction aux existentialismes, Le personnalisme.*

SARTRE.—La figura más notoria de la filosofía francesa de los años posteriores a la Guerra Mundial es el representante del «existencialismo» en sentido estricto, Jean-Paul Sartre (nacido en 1905). Profesor de Liceo, novelista y dramaturgo, escritor político, director de *Les Temps modernes,* estudió algún tiempo en Alemania y recibió fuertemente la influencia del pensamiento fenomenológico de Husserl y también de Heidegger, de quienes procede gran parte de sus ideas; Heidegger ha señalado, sin embargo, la gran distancia que lo separa de Sartre; en los últimos años, este se ha aproximado crecientemente al marxismo. Su obra es muy amplia; sus escritos filosóficos principales son *L'imagination, Esquisse d'une théorie des émotions, L'imaginaire, L'être et le néant* (su obra capital, 1943); tras una larga interrupción, ha publicado en 1960 otra obra muy extensa, *Critique de la raison dialectique;* hay que contar además sus ensayos *Situations, Baudelaire, L'existentialisme est un humanisme, Saint-Genêt, comédien et martyr, etc.* Hay que agregar sus novelas «existenciales» *La nausée* (1938), *L'âge de raison, Le sur-*

sis, La mort dans l'âme, sus relatos *Le mur, Les jeux sont faits, Engrenages,* su teatro: *Huis-clos, Les mouches, Morts sans sépulture, La putain respectueuse, Les mains sales, Le diable et le bon Dieu, Nekrassov, Les séquestrés d'Altona* y un libro autobiográfico, *Les mots.*

Sartre partió de una psicología fenomenológica y solo de un modo relativamente tardío pasó a la ontología; el subtítulo de *L'être et le néant* es «Essai d'ontologie phénomenologique»; es un libro de 722 densas páginas, de difícil lectura, con tecnicismo tradicional, en general traspuesto a otros sentidos, análisis minuciosos, descripciones fenomenológicas, fragmentos de gran talento literario y otros de prosa abstrusa y poco accesible. El sentido primario del «existencialismo» es la prioridad de la existencia sobre la esencia, lo cual equivale a invertir los términos tradicionales, pero aceptando el mismo esquema de la ontología tradicional; en cierto sentido, se podría decir que la filosofía de Sartre es ontología tradicional, escolástica o fenomenológica, *à rebours,* pero sin trascender de sus planteamientos y conceptos fundamentales. Por eso los que maneja constantemente son ser, nada, en-sí y para-sí, para-sí y para-otro, etc. El ser del hombre se interpreta como *pour-soi* o conciencia, con lo cual se recae en Husserl. «La conciencia —escribe Sartre— es un ser para el cual es en su ser cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él.» «La conciencia es un ser para el cual es en su ser conciencia de la nada de su ser.» Sartre plantea el problema en términos de conciencia, lo que lo aproxima mucho más a Husserl que a Heidegger. Por lo demás, muchas de sus ideas han sido formuladas por esos dos filósofos o por Ortega: el proyecto, la elección o *choix,* el «estar condenado a ser libre» (Ortega ha enseñado con decenios de anticipación que «el hombre es forzosamente libre», es libre para todo menos para dejar de serlo; pero a la vez ha tenido la evidencia de que, si bien el hombre elige siempre, no todo en su vida es objeto de elección; ni la circunstancia ni la vocación o proyecto originario).

Sartre profesa lo que llama «un ateísmo consecuente», que funda en razones sumamente endebles y poco justificadas; para él, el temple fundamental frente a la realidad es la evidencia de que todo está «de más» *(de trop)* y, por tanto, la *náusea.* El hombre es una pasión para fundar el ser y constituir el En-sí, el *Ens causa sui,* es decir, Dios. «Pero la idea de Dios —concluye Sartre— es contradictoria y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil.» En la *Critique de la raison dialectique,* Sartre dice que una antropología estructural e histórica «trouve sa place à l'intérieur de la philosophie marxiste parce que je

considère le marxisme comme l'indépassable philosophie de notre temps et parce que je tiens l'idéologie de l'existence et sa méthode 'compréhensive' pour une enclave dans le marxisme lui-même qui l'engendre et la refuse tout à la fois». Para Sartre el marxismo es la filosofía irrebasable de nuestro tiempo, y la razón de ello es que apenas ha empezado a desarrollarse y que no se han rebasado todavía las circunstancias que lo engendraron: «loin d'être épuisé, le marxisme est tout jeune encore, presque en enfance: c'est à peine s'il a commencé de se développer. Il reste donc la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées».

Doy esta cita textual porque representa muy bien el modo habitual del razonamiento sartriano. En los últimos años, ha sido objeto de muchas críticas, y su prestigio e influjo han descendido mucho. Su influencia ha sido enorme sobre Simone de Beauvoir, novelista y autora de estudios filosóficos, y originalmente estuvo próximo a su pensamiento el gran escritor Albert Camus (1913-1960), que después se separó enteramente del marxismo. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), muy influido por los filósofos alemanes contemporáneos, sobre todo por los fenomenólogos, es autor de *La structure du comportement, Phénoménologie de la perception, Les aventures de la dialectique, Signes.* En casi todos los países europeos y en Hispanoamérica han tenido estas corrientes resonancias e imitaciones, que empiezan a atenuarse en los últimos tiempos.

VII. ORTEGA Y SU FILOSOFÍA DE LA RAZÓN VITAL

1. *La figura de Ortega*

VIDA.—José Ortega y Gasset, el máximo filósofo español, nació en Madrid el 9 de mayo de 1883 y ha muerto en la misma ciudad el 18 de octubre de 1955. De 1898 a 1902 estudió la licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid, y se doctoró en 1904, con una tesis sobre *Los terrores del año mil (Crítica de una leyenda)*. En 1905 marchó a Alemania, y estudió en las Universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo; en la última de estas Universidades —filosóficamente la más importante de Alemania en aquella época— fue discípulo del gran neokantiano Hermann Cohen. Desde 1910 fue catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, donde explicó sus cursos hasta 1936.

En 1902 inició Ortega su actividad de escritor; sus colaboraciones en periódicos y revistas, sus libros, sus conferencias y su labor editorial han influido decisivamente en la vida española y, desde hace algunos decenios, esa influencia se ha extendido de modo creciente fuera de España. En 1923 fundó la *Revista de Occidente* (publicada hasta 1936), que con su Biblioteca —de actividad no interrumpida— han tenido a los lectores de lengua española rigurosamente informados acerca de todas las cuestiones intelectuales. Ortega ha incorporado al pensamiento español, mediante traducciones y ediciones, lo más sustantivo de la ciencia europea, singularmente alemana, un repertorio de obras clásicas, y ha conseguido que los estudiosos españoles puedan estar a la altura de los tiempos. La consecuencia de ello y, sobre todo, de su acción filosófica personal ha sido el florecimiento de una escuela filosófica, en el sentido lato del término, que suele llamarse *escuela de Madrid*, y a la que están vinculados, entre otros, Manuel García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Ferrater Mora, José

A. Maravall, Luis Díez del Corral, Alfonso G. Valdecasas, Salvador Lissarrague, Paulino Garagorri, Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y el autor de este libro.

Desde 1936, Ortega residió en Francia, Holanda, la Argentina, Portugal y Alemania, con estancias en España desde 1945. Han sido años de maduración de su pensamiento y composición de sus obras capitales. Durante ellos ha acabado de realizarse la difusión exterior de sus escritos, que pueden leerse en una docena de lenguas. El pensamiento español en cuanto tal —Ortega ha dedicado siempre su esfuerzo a la meditación sobre España, y toda su obra está condicionada por su circunstancia española— influye hoy por medio de él en el mundo. En 1948 fundó en Madrid, con Julián Marías, el Instituto de Humanidades, donde profesó cursos y participó en coloquios sobre varios temas.

ESTILO INTELECTUAL.—Ortega es un gran escritor. Entre la media docena de admirables prosistas españoles de lo que va de siglo, ocupa un puesto insustituible y, en definitiva, ninguno es superior a él. Sus dotes literarias le han permitido llevar a cabo una transformación en el lenguaje y en el modo de escribir, cuya huella es visible en buena parte de los autores contemporáneos. Ortega ha creado una terminología y un estilo filosófico en español, que no existían; su técnica —inversa a la de Heidegger, por ejemplo— consiste en rehuir por lo general los neologismos y devolver a las expresiones usuales del idioma, profundamente vividas, incluso a los modismos, su sentido más auténtico y originario, henchido muchas veces de significación filosófica o susceptible de cargarse de ella. El uso de la metáfora ha alcanzado en él, junto a su valor de belleza, otro estrictamente metafísico. «La cortesía del filósofo es la claridad», solía decir; y lo mismo por escrito que en su incomparable oratoria docente, ha alcanzado el máximo de diafanidad de su pensamiento; Ortega extrema el esfuerzo por hacerse inteligible, hasta el punto de inducir al lector, con demasiada frecuencia, a creer que, porque lo ha entendido sin fatiga, no tiene que fatigarse para entenderlo del todo. En algunos de sus últimos escritos, Ortega llegó a un modo de expresión totalmente original, en que la fidelidad al genio de la lengua se une a procedimientos estilísticos absolutamente nuevos, y que responde a la forma de razón en que consiste su método filosófico; es lo que he llamado el *decir de la razón vital* [1].

[1] Lo he analizado con detalle en mi estudio «Vida y razón en la filosofía de Ortega» (en *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española.* Buenos Aires, 1959). [*Obras*, V.] Véase también mi *Introducción a la Filosofía*, cap. V, 48. [*Obras*, II.]

Al mismo tiempo, Ortega ha realizado una renovación de algunos géneros literarios. El escribir su obra en vista de las circunstancias españolas lo obligó durante muchos años a verter su pensamiento en el artículo de periódico o en el ensayo; ha ido dando la porción de filosofía que los lectores podían efectivamente absorber en cada momento. «Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos» —ha dicho—. Ortega ha escrito, pues, artículos y ensayos de peculiar índole, con los cuales se han compuesto algunos de los libros más importantes del siglo XX.

El interés de Ortega no se ha limitado a las cuestiones estrictas de filosofía, sino que ha llevado su punto de vista filosófico a todos los temas vivos: la literatura, el arte, la política, la historia, la sociología, los temas humanos han sido tratados por él; y acerca de una inmensa multitud de cuestiones se puede encontrar alguna página de Ortega de la cual se recibe una iluminación que con frecuencia se espera en vano de gruesos volúmenes. Pero todos estos escritos, aun los de apariencia más remota, están vinculados a un propósito filosófico, y solo a la luz de su sistema se los puede entender en su integridad. Porque Ortega se ha ocupado sobre todo de filosofía, y hoy España vuelve a contar, después de Suárez, con un auténtico metafísico, original y riguroso. Ortega, con su obra intelectual y con su influjo, ha hecho posible y existente la filosofía en España.

OBRAS.—La producción literaria de Ortega es muy copiosa. Sus *Obras completas*, reunidas en seis volúmenes, comprenden escritos publicados de 1902 a 1943; tres volúmenes recogen las obras posteriores. Los más importantes de ellos son: *Meditaciones del Quijote* (1914); *El Espectador* (ocho volúmenes, 1916-34); *España invertebrada* (1921); *El tema de nuestro tiempo* (1923); *Las Atlántidas* (1924); *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925); *Kant* (1924-29); *La rebelión de las masas* (1930); *Misión de la Universidad* (1930); *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1933); *En torno a Galileo* (1933); *Historia como sistema* (1935); *Ensimismamiento y alteración* (1939); *Meditación de la técnica* (1939); *Ideas y creencias* (1940); *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (1941); *Estudios sobre el amor* (1941); *Del Imperio romano* (1941), y los prólogos a tres libros: «Historia de la Filosofía», de Bréhier (1942); «Veinte años de caza mayor», del Conde de Yebes (1942), y «Aventuras del Capitán Alonso de Contreras» (1943). Posteriormente, *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950); prólogo a *El collar de la Paloma, de Ibn Hazm* (1952); *Stücke aus einer «Geburt der Philosophie»* (1953); *Europäische Kultur und europäische Völker* (1954); *Velázquez* (1954). La publicación de sus

escritos inéditos se ha iniciado en 1957 con su libro sociológico *El hombre y la gente, ¿Qué es filosofía?* (curso de 1929), el importantísimo y extenso libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (probablemente lo más importante de toda su obra), *Idea del teatro*, la *Meditación del pueblo joven*, además de un «Prólogo para alemanes» escrito en 1934 y aparecido en esta lengua, su primer curso del Instituto de Humanidades, *Una interpretación de la Historia universal, Meditación de Europa, Origen y Epílogo de la Filosofía, Vives-Goethe* y *Pasado y porvenir para el hombre actual*.

Tienen enorme importancia sus cursos universitarios, especialmente los de 1929 a 1936 y los recientes del Instituto de Humanidades, indispensables para conocer con precisión el pensamiento filosófico orteguiano, y a la luz de los cuales —algunos ya publicados en los últimos años— se revela la conexión sistemática y el alcance metafísico íntegro de sus otras obras impresas. En estos cursos ha tratado, sobre todo, el tema del idealismo y su crítica, la estructura de la vida histórica y social y la metafísica de la razón vital, primera versión del sistema filosófico de Ortega, cuya exposición completa no ha sido nunca publicada. Hasta que los escritos póstumos de Ortega sean completamente utilizados, será imposible escribir un libro suficiente sobre la filosofía de Ortega; y ello condiciona la presente exposición que —a pesar de mi conocimiento de los cursos y de parte de la obra inédita de Ortega —tiene carácter fragmentario y provisional y solo tiende a facilitar la introducción a su estudio directo [2].

2. *La génesis de la filosofía orteguiana*

A) La crítica del idealismo

Realismo e idealismo.—La primera formación de Ortega fue neokantiana; sus años de Marburgo le dieron un conocimiento minucioso de Kant, una disciplina intelectual rigurosa, la visión

[2] Se encontrarán precisiones y desarrollos sobre muchas cuestiones concretas en mi estudio citado en la nota anterior *La Escuela de Madrid* y en *Ortega y tres antípodas* (1950); especialmente —sobre todo para la primera etapa de su pensamiento— véase mi comentario a las *Meditaciones del Quijote* (Biblioteca de Cultura Básica de la Universidad de Puerto Rico, 1957). Aunque no se trata de una exposición de la filosofía orteguiana, remito por lo demás al lector a mi *Introducción a la Filosofía*, que tiene sus raíces más inmediatas en ella y donde hago un uso sistemático del método de la razón vital. Por lo demás, se encontrará un estudio a fondo de esta filosofía en mi libro *Ortega*, cuyo vol. I, *Circunstancia y vocación*, apareció en 1960.

interna de una última forma de «escolasticismo» y una inmersión en la actitud idealista. Pero muy pronto, como puede verse en sus primeros escritos, reaccionó de manera personal; poco tiempo después, Ortega había llegado a posiciones propias, determinadas, como veremos, por la superación de todo subjetivismo e idealismo —sin recaer en la vieja tesis realista—, la exigencia de sistema y el predominio absoluto de la metafísica. Estas ideas, en un proceso de maduración ininterrumpida, lo han llevado a su sistema de *metafísica según la razón vital*, y secundariamente han significado una crítica decisiva del idealismo.

El realismo, más que una *tesis*, es una actitud. En ella se supone que la verdadera realidad son las cosas; y el ser real quiere decir ser por sí, independiente de mí. Pero esta posición aparentemente tan obvia, que ha dominado al pensamiento filosófico durante veintidós centurias, no está libre de crítica. Desde Descartes hasta Husserl, la filosofía ha sostenido una nueva tesis, que corrige y rectifica la realista: es lo que se llama idealismo.

Descartes descubre que las cosas no son seguras; que yo puedo estar en un error: que existen el sueño y la alucinación, en que tengo por verdaderas realidades que no lo son. Lo único cierto e indubitable es el *yo*. Por otra parte, yo no sé nada del mundo de las cosas más que en tanto en cuanto estoy presente, en cuanto *soy testigo* de ellas. Yo sé de la habitación porque estoy en ella; si me voy, ¿sigue existiendo? No puedo saberlo, en último rigor. Solo sé que existe mientras estoy en ella, mientras está *conmigo*. Por tanto, las cosas solas, independientes de mí, me son ajenas y desconocidas; nada sé de ellas, ni siquiera si existen. Las cosas, por lo pronto, son *para mí* o *en mí*, son *ideas mías*. La mesa o la pared son *algo que yo percibo*. La realidad radical y primaria es el yo; las cosas tienen un ser derivado y dependiente, fundado en el del yo. La sustancia fundamental es el yo, Descartes dice que yo puedo existir sin mundo, sin cosas. Esta es la tesis idealista, que ha culminado, en su forma más perfecta, en el idealismo de la conciencia pura de Husserl, estudiado antes. A esto se va a oponer rigurosamente Ortega.

El yo y las cosas.—El idealismo tiene perfecta razón al afirmar que yo no puedo saber de las cosas más que en tanto en cuanto estoy presente a ellas. Las cosas —al menos en cuanto yo las sé y tiene sentido hablar de su realidad— no pueden ser independientes de mí. Pero en lo que no tiene razón es en afirmar la independiencia del sujeto. No puedo hablar de cosas sin yo; pero tampoco de un *yo sin cosas*. Yo no me encuentro nun-

ca solo, sino siempre con las cosas, haciendo algo con ellas; soy inseparable de las cosas, y si estas me necesitan, yo las necesito a mi vez para ser. De un modo igualmente originario y primitivo, me encuentro con mi yo y con las cosas. La verdadera realidad primaria —la *realidad radical*— es la del yo con las cosas. *Yo soy yo y mi circunstancia* —escribía ya Ortega en su primer libro, en 1914—. Y no se trata de dos elementos —yo y cosas— separables, al menos en principio, que se encuentren juntos por azar, sino que la realidad radical es ese quehacer del yo con las cosas, que llamamos la *vida*. Lo que el hombre hace con las cosas es *vivir*. Ese hacer es la realidad con que originariamente nos encontramos, la cual no es ahora ninguna *cosa* —material o espiritual, porque también el *ego* cartesiano es una *res*, si bien *cogitans*—, sino actividad, algo que propiamente no es, sino que se *hace*. *La realidad radical es nuestra vida. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él.* Por tanto, no hay prioridad de las cosas, como creía el realismo, ni tampoco prioridad del yo sobre ellas, como opinó el idealismo. La realidad primaria y radical, de la que el yo y las cosas solo son momentos abstractos, es el dinámico quehacer que llamamos *nuestra vida*.

La conciencia.—Pero tenemos que examinar el momento culminante del idealismo, su forma más depurada: la fenomenología de Husserl. Esta no es un idealismo subjetivo; no habla de ideas o vivencias de un yo empírico, sino de las vivencias de la conciencia pura. Para rehuir la metafísica —y a la vez haciéndola— Husserl se encierra en la *conciencia*.

Sin embargo, ocurre que el pensamiento —eso que se llama conciencia— consiste en *poner algo*. Pensar es poner algo como verdadero, como existente. Ahora bien, la fenomenología dice que sobre ese acto ponente viene un segundo acto que consiste en practicar la *epokhé*, en invalidar el primero y ponerlo entre paréntesis. Pero esto no es tan claro ni tan fácil.

Cuando yo vivo el acto, no hay conciencia. Ante mí no hay más que *lo visto* o *lo pensado;* no me encuentro ni con el *ver* ni con el *pensar*, con lo que se llama *conciencia*. Lo que hay es: *yo con la cosa*. Cuando puedo decir que hay conciencia es que caigo en la cuenta de que *he visto* una cosa hace un momento, pero no la *veo*. Cuando tengo conciencia de mis vivencias, no las vivo, sino que las hago objeto de reflexión. Practico la «abstención» sobre un objeto que es el *recuerdo* de mi visión anterior. Y lo que hago ahora es vivir *otro* acto: el poner entre paréntesis mi acto anterior. Y en este segundo acto tampoco practico la «abstención», sino que lo *vivo;* tampoco hay en él conciencia, y es también *ponente*. Solo puedo practicar, pues,

la reducción fenomenológica sobre recuerdos de actos, no sobre los actos *vividos*. La conciencia pura, con todas sus vivencias reducidas, lejos de ser la realidad, es simplemente el resultado de una operación mental que yo hago; es decir, todo lo contrario: una construcción intelectual, una hipótesis. Y la reducción fenomenológica, por tanto, es imposible.

Acto quiere decir *actualidad*, ser ahora; es la pura presencialidad. Y entre el acto y la reducción fenomenológica de ese acto se interpone el *tiempo*. El tiempo, que es justamente la forma de la vida humana.

Resulta, por tanto, que no me encuentro con el yo puro, ni con la conciencia, ni con las vivencias reducidas; todo esto es el resultado de una manipulación mental mía con actos míos anteriores: justamente lo contrario de lo que es *la realidad*. A la esencia de los actos le pertenece el ser vividos simplemente y el no poderse ejercer la reflexión sobre ellos sino desde otro acto; por tanto, cuando no son ya presentes y vividos, sino solo en el recuerdo. La fenomenología lleva en sí una interpretación radicalmente falsa de la realidad primaria.

La verdad es que yo vivo actos; y estos son *intencionales:* yo veo *algo*, pienso *algo*, quiero *algo*, en suma, me encuentro con *algo*. Y con ese algo me encuentro de un modo real y efectivo, sin «abstención» alguna: *en la vida*. La fenomenología, al pensarla a fondo, nos descubre su última raíz errónea y nos deja fuera de ella, más allá de ella: instalados, no en la conciencia, porque *en rigor no la hay*, sino en la realidad radical que es la vida.

Esta es la crítica orteguiana del idealismo. Recoge lo que la tesis idealista tenía de justificado, al afirmar la necesidad del yo como ingrediente de la realidad, pero corrige su exceso al tomar a ese yo como la realidad primaria. Ni las cosas solas, ni el yo solo, sino el quehacer del yo con las cosas, o sea la vida.

B) Las etapas del descubrimiento

Interesa recoger muy brevemente los momentos por los que ha pasado el pensamiento de Ortega hasta llegar a la forma madura de su filosofía; esto ilumina el sentido de las fórmulas en que se expresan las tesis capitales de su metafísica.

Yo y circunstancia.—La primera aparición del punto de vista personal de Ortega se encuentra en un ensayo publicado en 1910 y titulado *Adán en el Paraíso* (*O. C.*, I, p. 469-498). Allí, en primer lugar, se emplea el término vida, rigurosamente, en el sentido de vida humana, de vida biográfica; en segundo lugar

se insiste en lo que está en torno al hombre, todo lo que lo *rodea,* no solo lo inmediato, sino lo remoto; no solo lo físico, sino lo histórico, lo espiritual. El hombre, dice Ortega, es el problema de la vida, y entiende por vida algo concreto, incomparable, único: «la vida es lo individual». Y la define, con mayor rigor, como *coexistencia:* «Vida es cambio de sustancias; por tanto, *con-vivir, coexistir»* (p. 488). «Adán en el Paraíso —agrega—. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida. ¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía? No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir» (p. 489). Adán en el Paraíso significa: yo en el mundo; y ese mundo no es propiamente una cosa o una suma de ellas, sino un *escenario,* porque la vida es *tragedia* o drama, algo que el hombre hace y le pasa con las cosas.

En las *Meditaciones del Quijote* (1914) aparece en forma *conceptual* la idea que metafóricamente expresa el título *Adán en el Paraíso: yo soy yo y mi circunstancia.* La realidad circunstante «forma la otra mitad de mi persona». Y «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». Desde este punto de vista, Ortega hace una interpretación de lo que es un bosque, evitando tanto el supuesto realista como el idealista, es decir, pone en marcha la comprensión de una realidad *desde la vida.* Y esta doctrina culmina en una teoría de la verdad como *patencia* o desvelación —*alétheia*—, de la cultura como seguridad y de la luz o claridad como raíz de la constitución del hombre *(O. C.,* I, p. 322-358).

Perspectivismo.—En la misma obra aparece también la idea de que la perspectiva es un ingrediente constitutivo de la realidad: «el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva» (p. 321). Esta doctrina se encuentra constituida ya como tal, incluso con el nombre *perspectivismo* —al que Ortega ha preferido después otros menos intelectualistas—, en 1916 («Verdad y perspectiva», *El Espectador,* I.—*O. C.,* II, p. 15-20). «El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad.» «La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a estas multiplicándose en mil caras o haces.» La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y este son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.» «Cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve la otra. Somos insustituibles, somos necesarios.» Y en 1923 agrega, en forma aún más precisa

y formal: «*La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.» «Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.» «*Cada vida es un punto de vista sobre el universo.*» (*El tema de nuestro tiempo.—O. C.*, III, p. 199-200).

Razón y vida.—En las mismas *Meditaciones del Quijote* —la fecha de 1914 es decisiva para el pensamiento de Ortega— se inicia un tercer tema, íntimamente conexo con los anteriores y que reobrará sobre ambos al alcanzar su plenitud: el de la relación entre la razón y la vida. «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar! » «Al destronar la razón, cuidemos de ponerla en su lugar» (*O. C.*, p. 353-354). En forma mucho más precisa y rigurosa reaparece esta idea en *El tema de nuestro tiempo,* convertida en doctrina de la *razón vital:* «*La razón es solo una forma y función de la vida.*» «*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*» (*O. C.*, III, p. 178). Y después: «*La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*» La filosofía necesita desterrar su carácter utópico, «*evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo*». «Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital» (p. 201-202). El tema de nuestro tiempo es, según Ortega, la conversión de la razón pura en razón vital: su filosofía, desde entonces, es la realización sistemática de esa faena.

3. *La razón vital*

La realidad radical.—Ortega dice una vez y otra que la realidad radical es nuestra vida. Pero es menester entender rigurosamente esta expresión. *Radical* no quiere decir «única», ni «la más importante»; quiere decir simplemente lo que significa: realidad en que *radican* o arraigan todas las demás. La realidad de las cosas o la del yo se da *en la vida,* como un momento de ella. «La vida humana —escribe Ortega (*Historia como sistema. O. C.*, VI, p. 13)— es una realidad extraña de la cual lo primero

que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.» La realidad como tal —según he escrito en otro lugar[3]—, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida; *ser* real significa, precisamente, radicar en mi vida, y a esta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y esta solo resulta inteligible desde ella: esto quiere decir que solo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*. Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real* y derivamos su momento de «realidad» de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese «algo»; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su «haberlos para mí», en su «radicar en mi vida» se funda el carácter efectivo de su «realidad», entendida como dimensión o carácter de eso que es real. Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma —así en el caso de Dios—, su *realidad* como tal —si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco— es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda «referida» en cuanto es «encontrada» en ella.

RAZÓN VITAL Y RAZÓN HISTÓRICA.—La razón se ha entendido durante siglos, desde Grecia, como algo que capta lo inmutable, la esencia «eterna» de las cosas. Se ha buscado la consideración de las cosas *sub specie aeternitatis*, aparte del tiempo. Esta razón culmina en la razón matemática de los racionalistas del siglo XVII, que produce las ciencias físicas, y en la «razón pura» de Kant. Pero esta razón matemática, que tan bien sirve para conocer la naturaleza, es decir, las cosas que tienen un ser fijo, una realidad ya hecha, no funciona tanto en los asuntos humanos. Las ciencias de lo humano —sociología, política, historia— muestran una extraña imperfección frente a la maravilla de las ciencias de la naturaleza y sus técnicas correspondientes. La razón matemática no es capaz de pensar la realidad cambiante y *temporal* de la vida humana. Aquí no podemos pensar *sub specie aeterni*, sino en el tiempo.

Esta evidencia, que más o menos se ha ido imponiendo al

[3] *Introducción a la Filosofía*, VII, 66. Cf. también XI, 86.

pensamiento filosófico desde el siglo XIX, ha sido la fuente de los irracionalismos que han irrumpido en la filosofía durante los últimos cien años. Pero Ortega, nada «racionalista», se opone a todo irracionalismo. «Para mí —ha escrito—, razón y teoría son sinónimos... Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella; va solo contra el racionalismo» *(Ni vitalismo ni racionalismo.—O. C.*, III, p. 237). El significado más auténtico y primario de la razón es el de «dar razón de algo»; ahora bien, el racionalismo no se da cuenta de la irracionalidad de los materiales que la razón maneja, y cree que las cosas se comportan como nuestras ideas. Este error mutila esencialmente la razón y la reduce a algo parcial y secundario. «Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de esta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente» *(Historia como sistema.—O. C.*, VI, p. 46).

Y, en efecto, Ortega repara en que la razón matemática, la razón pura, no es más que una especie o forma particular de la razón. Entenderla como la razón sin más es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y «eterna», y por encima de esta, está la *razón vital.* Esta razón no es menos razón que la otra, sino al contrario. Ortega, como hemos visto, es cualquier cosa menos un «vitalista» propenso al irracionalismo. Se trata de una razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad temporal de la vida. La razón vital es *ratio, lógos,* riguroso concepto. ¿En qué consiste propiamente?

La razón vital «es una y misma cosa con vivir»; la vida misma es la razón vital, porque «vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia» *(En torno a Galileo.—O. C.*, V, p. 67). ¿Qué significa esto? Vivir es ya entender; la forma primaria y radical de intelección es el hacer vital humano. Entender significa referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo.* Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace inteligible. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión.* Por esto se puede decir que *la razón es la vida humana.* Una realidad humana solo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Solo cuando *la misma vida funciona como razón* conseguimos entender algo humano. Esto es, dicho en última abreviatura, lo que quiere decir *razón vital.*

Pero el horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es; es hoy lo que es, justamente por haber sido antes otras cosas; el ámbito de la vida humana incluye la historia. La vida que funciona como *ratio* es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. La razón vital es constitutivamente *razón histórica*[4].

«Se trata —escribe Ortega— de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión 'razón histórica'. No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón,* la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.» «La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho» *(Historia como sistema.*—O. C., VI, p. 49-50).

Esto supone, claro es, la elaboración de una serie de categorías y formas mentales que puedan apresar la realidad histórica y vital; el hábito de la mente de pensar *cosas,* sustancias en sentido «eleático», como dice Ortega, hace sumamente difícil llegar al concepto suficiente de lo que no es «cosa» sino *hacer,* vida temporal. Ortega pide la superación del sustancialismo, del eleatismo en todas sus formas, para llegar a pensar esta realidad que se hace a sí misma. «Para hablar del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora en que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.» Como lo vital es siempre singular y único, determinado por una circunstancia, los conceptos que aprehenden la vida tienen que ser «ocasionales» —como «yo», «tú», «esto», aquello», «aquí», «ahora», incluso, y sobre todo, «vida», que es siempre «la de cada cual»—; es decir, se trata de conceptos que no significan siempre *lo mismo,* sino que su sentido depende, con todo rigor, de la *circunstancia.* La razón histórica y vital es, pues, *narrativa;* pero supone a su vez una *analítica* o teoría abstracta de la vida humana, universal y válida para toda vida, que se llena de concreción circunstancial en cada caso.

LA FILOSOFÍA.—El hombre no consiste primariamente en *conocer.* El conocimiento es una de las cosas que el hombre hace; no se puede definir al hombre —como hacía el racionalismo—

[4] Véase una investigación detenida del problema de la razón en el cap. V de mi *Introducción a la Filosofía,* sobre todo ap. 47-49, de donde están tomadas las fórmulas anteriores.

por su dimensión cognoscente. El conocimiento se da en la vida y ha de ser derivado de ella. No se puede partir del conocimiento como algo natural, sino que hay que explicar *por qué* y *para qué* conoce el hombre. En el hombre no hay nada humano que sea *natural*, sino que todo en él hay que derivarlo de su vida.

Esta vida es algo que tenemos que hacer. Es, por tanto, problema, inseguridad, *naufragio*, dice Ortega, con expresiva metáfora. En esta inseguridad, el hombre busca una certeza; necesita *saber*, en el sentido primario de *saber a qué atenerse*. La vida se apoya siempre en un sistema de *creencias* en que «se está» y de las que puede muy bien no tenerse siquiera conciencia; cuando estas fallan, el hombre tiene que hacer algo para saber a qué atenerse, y a eso que el hombre hace, *sea lo que quiera*, se llama *pensamiento*. Entonces el hombre llega a tener *ideas* sobre las cosas. Ahora bien, no todo pensamiento es *conocimiento* en sentido estricto, que consiste en averiguar *lo que las cosas son*, lo cual supone la *creencia previa* de que las cosas tienen un ser y que este es cognoscible para el hombre. (Véase *Apuntes sobre el pensamiento* —un breve estudio decisivo, que encierra germinalmente una transformación de la filosofía.—*O. C.*, V, páginas 513-542).

El conocimiento es, pues, una de las formas esenciales de superar la incertidumbre, y nos hace poseer, no las cosas —estas las tengo ya ahí delante y por eso me son cuestión—, sino su *ser*. El ser es algo que *yo hago;* pero entiéndase bien, *con las cosas;* es una interpretación de la *realidad*, mi plan de atenimiento respecto a ellas. Ese ser —y no las cosas— es lo que pasa a mi mente en el conocimiento: el ser de la montaña, y no la montaña misma. Por tanto, el conocimiento es una manipulación, mejor una «mentefactura», de la realidad, que la deforma o transforma; pero esto no es una deficiencia del conocimiento, sino su esencia, y en eso consiste precisamente su interés.

El hombre no está nunca en puro saber, pero tampoco en el puro no saber. Su estado es el de ignorancia o verdad insuficiente. El hombre posee muchas certidumbres, pero sin un último fundamento y en colisión unas con otras. Necesita una certidumbre radical, una instancia suprema que dirima los antagonismos; esta certidumbre es la filosofía. La filosofía es, pues, la verdad radical, que no suponga otras instancias o verdades; además, tiene que ser la instancia superior para todas las demás verdades particulares. Ha de ser, por tanto, una certidumbre *autónoma* y *universal*. Esto la diferencia de las ciencias, que son parciales y dependientes de supuestos previos. Pero, además, la filosofía es *prueba de sí misma*, es responsable y *hecha por el hombre*, lo cual la distingue de la religión, que se funda en la revelación

y viene, por tanto, de Dios, y de la poesía o la experiencia de la vida, que son «irresponsables» y no consisten en prueba, aunque tengan universalidad. La filosofía es, pues, el quehacer del hombre que se encuentra perdido, para lograr una certidumbre radical que le permita saber a qué atenerse en su vida. Esta es la razón de por qué y para qué filosofa el hombre.

4. *La vida humana*

Yo y el mundo.—La realidad radical, aquella con que me encuentro aparte de toda interpretación o teoría, es *mi vida.* Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. En otros términos, yo me encuentro con las cosas, en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo con ellas para vivir. Me encuentro, pues, en la vida, que es anterior a las cosas y a mí; la vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer. La vida, en efecto, dice Ortega, da mucho quehacer.

La fórmula más apretada de la filosofía de Ortega es aquella frase de las *Meditaciones del Quijote,* ya citada: *Yo soy yo y mi circunstancia.* Las cosas aparecen interpretadas como *circumstantia,* como lo que está *alrededor* del yo, referidas, por tanto, a él. Se trata, pues, de un *mundo,* que no es la suma de las cosas, sino el *horizonte* de totalidad sobre las cosas y distinto de ellas; las cosas están —como yo— *en el mundo;* pero ese mundo es mi mundo, es decir, mi circunstancia.

Vivir es estar en el mundo, actuar en él, estar haciendo algo con las cosas. Circunstancia es, pues, *todo lo que no soy yo,* todo aquello con que me encuentro, *incluso mi cuerpo y mi psique.* Yo puedo estar descontento de mi figura corporal o igualmente de mi humor, mi inteligencia o mi memoria; por tanto, son cosas recibidas, con las que me encuentro como con la pared de enfrente; esas realidades son las más próximas a mí, pero no son yo. La circunstancia, que por una parte llega hasta mi cuerpo y mi psique, por otra comprende también toda la sociedad, es decir, los demás hombres, los usos sociales, todo el repertorio de creencias, ideas y opiniones que encuentro en mi tiempo;, es, pues, también la circunstancia histórica. Y como yo no tengo sin más realidad, y mi vida se hace esencialmente *con* la circunstancia, soy inseparable de ella y conmigo integra mi vida. Por ello dice Ortega: yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.

Este hondo análisis remite a un núcleo de graves problemas: los que se refieren al *quién* que es cada cual, al *yo* que hace su vida con su circunstancia o mundo; en suma, a la cuestión capital de la persona.

EL PROYECTO VITAL.—Como la vida no está hecha, sino que hay que hacerla, el hombre tiene que determinar previamente *lo que* va a ser. La vida —dice Ortega— es faena poética, porque el hombre tiene que inventar lo que va a ser. Yo soy un programa vital, un proyecto o esquema que pretendo realizar y que he tenido que imaginar en vista de las circunstancias. Yo encuentro ante mí un repertorio o teclado de posibilidades y urgencias, y solo puedo vivir *eligiendo* entre ellas; esas posibilidades son finitas, pero son siempre varias, y aparecen como tales al proyectar yo mi esquema o programa vital sobre las puras facilidades y dificultades que componen mi circunstancia. Por esto el hombre *no puede vivir* sin un proyecto vital, original o mostrenco, valioso o torpe: tiene que ser, bueno o malo, novelista de su propia vida, tiene que imaginar o inventar el personaje que pretende ser; y, por consiguiente, la vida humana es ante todo *pretensión.*

«La vida humana —escribe Ortega— no es una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la 'sustancia' es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un 'drama' que acontece y el 'sujeto' a quien le acontece no es una 'cosa' aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la 'sustancia' sería su argumento. Pero si esta varía, quiere decirse que la variación es 'sustancial' ». «Las formas más dispares del ser pasan por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle*». «El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' —viviendo—. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias.» «El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho... Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre.» «En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia.* O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre» *(Historia como sistema.—O. C.,* VI, p. 35-41). Pero, por otra parte: «El ser del hombre es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico» *(O. C.,* V, p. 334); y también: «La realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica» *(O. C.,* VI, p. 242).

LA MORAL.—No toda *actividad* es un hacer. Hay actividades, incluso psíquicas, que son puros mecanismos, y en rigor no las hago yo, sino que se hacen o producen en mí; así el imaginar, el recordar, el pensar; a lo sumo, lo que yo hago es *ponerme* a pensar o imaginar, provocar esa actividad, de cuyo resultado no puedo responder. Puedo *ponerme* a resolver un problema o escribir un soneto: no está en mi mano hallar la solución o encon-

trar los consonantes y las metáforas oportunas. *Hacer* es la actividad que ejecuto *yo, por algo* y *para algo,* y de la cual soy, por tanto, *responsable.*

Ahora bien, mi vida es un quehacer, es decir, la tengo que hacer yo, tengo que decidir en cada instante lo que voy a hacer —y por tanto ser— en el instante siguiente; tengo que elegir entre las posibilidades con que me encuentro, y nadie puede relevarme de esa elección y decisión. Esto hace que el problema de la *libertad* se plantee en la filosofía orteguiana de un modo completamente nuevo. La libertad consiste en esa forzosa elección entre posibilidades. «Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez para siempre en ningún ser determinado.» El hombre, pues, es constitutiva y necesariamente libre —lo cual no quiere decir que sea libre del todo y siempre—. Como la vida no está hecha, sino que tiene que hacérsela, no puede dejar de ser libre; el hombre es *forzosamente libre:* no tiene libertad para renunciar a ella.

Como yo tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, necesito *justificarme* por qué hago una cosa y no otra; la vida es *responsabilidad;* es en su última sustancia *moral.* Como toda realidad humana, la vida admite *grados del ser.* Las cosas son lo que son: la piedra es piedra, y el caballo, caballo; en cambio, tiene perfecto sentido decir de una mujer que es *muy mujer,* o de un hombre que es *muy* hombre (o *poco* hombre). Como la vida no tiene un ser ya dado desde luego, puede realizarse en modos *plenos* o *deficientes;* puede *falsearse.* Cuando la vida se hace desde el propio yo, cuando el hombre es fiel a esa voz que lo llama a ser una cosa determinada y que por eso recibe el nombre de *vocación,* es *vida auténtica;* cuando el hombre se abandona a lo tópico y recibido, cuando es infiel a su íntima y original vocación, falsea su vida y la convierte en *inauténtica.* La moralidad consiste en la autenticidad, en llevar a su máximo de realidad la vida; vivir es *vivir más.* La moral consiste en que el hombre realice su personal e insustituible destino.

5. *La vida histórica y social*

La historicidad de la vida humana.—El hombre se encuentra viviendo a una altura determinada de los tiempos: en cierto nivel histórico. Su vida está hecha de una sustancia peculiar, que es «su tiempo». Mientras el tigre es siempre un «primer tigre» que estrena el ser tigre, el hombre es *heredero* de un pasado, de una serie de experiencias humanas pretéritas, que condicionan su ser y sus posibilidades. El hombre *ha sido* ciertas cosas con-

cretas, y *por eso* no puede ya serlas y tiene que ser otras determinadas. La vida individual es ya histórica; la historicidad pertenece esencialmente a la vida de cada uno de nosotros. Por esto, «para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente —dice Ortega— ante la *razón histórica*». «El individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo» *(Historia como sistema.—O. C.,* VI, p. 40-43).

LAS GENERACIONES.—La historia tiene una estructura precisa, que es la de las *generaciones*. Cada hombre encuentra un mundo determinado por un repertorio de creencias, ideas, usos y problemas. Esta forma de la vida tiene cierta estabilidad, dura cierto tiempo. Ortega considera que quince años. «Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única» *(O. C.,* VI, p. 371).

Cada generación está determinada por una fecha central y constituida por una «zona de fechas» de quince años —siete antes y siete después del decisivo—. Un hombre pertenece, pues, a una generación que es común a todos los que han nacido dentro de esa zona de fechas. Entre los *contemporáneos* —los hombres que viven en el mismo tiempo—, Ortega distingue los *coetáneos*, que son los que tienen la misma edad, es decir, que pertenecen a la misma generación. Las generaciones *decisivas* son aquellas en que la variación histórica es mucho mayor que de ordinario, y determinan la articulación de las épocas históricas. El *método de las generaciones* se convierte, en manos de Ortega, en un instrumento de ejemplar precisión para comprender la realidad histórica [5].

[5] Véase J. Marías: *El método histórico de las generaciones* (1949) y el capítulo «Dinámica de las generaciones» en *La estructura social* (1955). [*Obras*, VI.]

El hombre y la gente.—En el área de nuestra vida encontramos lo social, los hechos sociales —los usos, el derecho, el Estado—. Estos hechos sociales están adscritos únicamente a los hombres; en los demás entes no encontramos nada que merezca llamarse *social*, pues las llamadas «sociedades animales» tienen muy otro sentido. Lo social es, pues, un hecho de la vida humana. Pero esto plantea un grave problema, porque la vida humana es siempre *mía*, la de cada cual, la de cada uno de nosotros. Es vida individual o personal, y consiste en que el *yo* se encuentra en una *circunstancia* o mundo, sin tener la seguridad de existir en el instante inmediato y teniendo siempre que estar haciendo algo para asegurar esa existencia. Humano es, pues, propiamente, lo que hago yo mismo, lo personal, lo que tiene para mí un sentido y, por tanto, lo entiendo. La acción humana, pues, supone un sujeto responsable, y la vida es, por esencia, *soledad*. En cambio, lo social no surge en mi soledad, sino en la *convivencia* con los demás hombres. No es, pues, vida en su sentido primario.

¿Quién es el que ejecuta los actos sociales? Se saluda porque es lo que *se* hace; el guardia detiene el paso del viandante porque *está mandado así*. ¿Quién es el sujeto en lo social? Todos y nadie determinado; la colectividad, la sociedad; en suma, *la gente*.

Las acciones sociales son, pues, humanas, y no otra cosa; pero no se originan en el individuo, no son queridas por él ni muchas veces entendidas siquiera: no comprendemos el sentido de estrechar y sacudir la mano en el saludo, para buscar un ejemplo trivial e inmediato.

Lo interindividual y lo social.—Pero la sociología ha introducido siempre una confusión que ha impedido ver claro en sus problemas. Se ha contrapuesto tradicionalmente lo individual a lo social o colectivo. El individuo en soledad, de un lado; del otro, la pluralidad de hombres, la convivencia interpretada como colectividad o sociedad. Ortega establece una distinción esencial, que abre la vía a una sociología nueva. Dentro de la convivencia hay dos formas muy distintas. Una de ellas es la *interindividual*, la relación de dos o más individuos *como tales:* el amor, la amistad, etc., son hechos interindividuales, convivencia de individuos personales en cuanto personas; en lo interindividual no se sale de la vida individual, de la vida *sensu stricto*. La otra forma, en cambio, es la propiamente *social;* es impersonal, no es espontánea ni responsable. El saludar, la detención impuesta por el guardia de la circulación, la relación del cartero con el destinatario de una carta, no son actos originales y voluntarios de un individuo como tal, que este *quiera* y *entienda*.

El hombre es mero ejecutor de la acción social, de un modo mecánico.

Los USOS.—Se llama *uso* a lo que pensamos, decimos o hacemos porque *se* piensa, dice o hace. Los hechos sociales son primariamente los usos. Estos usos, que no emergen originariamente del individuo, son impuestos por la sociedad, por la *gente*. Si no los seguimos el contorno ejerce represalias contra nosotros (la desestimación *social* al que no saluda, la coacción jurídica o *estatal* al que cruza la calle indebidamente). Los usos son *irracionales* e *impersonales*. Son «vida social o colectiva», algo muy extraño, que es vida, pero sin algunos de sus caracteres esenciales, algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, una casi naturaleza. No hay un *alma colectiva*. «La sociedad, la colectividad, es la gran desalmada, ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado.» Por eso tiene sentido llamarla «mundo» social. (Recuérdese el problema que planteaba en Hegel el «espíritu objetivo».)

Estos usos —dice Ortega— nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos, permiten la casi-convivencia con el extraño. Además, nos dan la herencia del pasado, y nos ponen a la altura de los tiempos; por eso puede haber progreso e historia: porque hay sociedad. Por último, los usos, al dar resueltas y automatizadas muchas porciones de la vida, dan al hombre franquía para lo más personal y permiten «crear lo nuevo, racional y más perfecto».

SOCIEDAD Y DISOCIACIÓN.—Pero hay que advertir algo sumamente grave: si los hombres son sociables, son también insociables. Es decir, la sociedad no existe nunca de un lado estable, sino como esfuerzo por superar la disociación y la insociabilidad; es siempre problemática. Y de ahí su carácter terrible, sus conexiones con el mando, la política y el Estado, que «son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales».

Junto a la vida individual es menester comprender la vida colectiva, porque lo colectivo *le pasa* al hombre en su vida individual. La filosofía de la razón vital permite acometer, después del estudio de la vida humana en su originalidad, el de los dos grandes temas de la «vida» colectiva: la sociedad y la historia.

* * *

Este breve bosquejo de la filosofía de Ortega, que no puede incluir, ni con mucho, su última palabra acerca de los temas más importantes, solo pretende señalar su extremada originali-

dad e importancia y hacer ver por qué caminos transcurre. La encontramos totalmente arraigada en el problema de nuestro tiempo. Paso a paso, en una marcha llena de sentido, la filosofía nos ha ido llevando al descubrimiento de la realidad que es la vida humana. El destino de la época era llegar aquí. A la faena de reducir la razón pura a razón vital la llamó ya Ortega en 1923 *el tema de nuestro tiempo.* El no ha faltado a la llamada inexorable de este. Sus obras póstumas van mostrando la madurez de su pensamiento, las últimas posiciones a que llegó. *El hombre y la gente* significa la auténtica fundamentación de la sociología, entendida como teoría de la vida social, radicada, por tanto, en la teoría de la vida humana individual, es decir, en la metafísica. Su curso de 1929, *¿Qué es filosofía?*, es la primera exposición que Ortega hizo de las líneas esenciales de su sistema filosófico. Su libro sobre *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* penetra, con radicalidad acaso desconocida hasta ahora, en la significación del pensamiento occidental en su historia: los griegos —en especial Platón, Aristóteles, Euclides, los escépticos, los estoicos—, los escolásticos, los modernos —filósofos, matemáticos y físicos—; los «existencialistas» contemporáneos. La crítica de Ortega muestra «el nivel de nuestro radicalismo» y el sentido más profundo de la filosofía de la razón vital. La exposición detallada de estas obras —probablemente las más importantes de su autor— deberá hacerse teniendo presentes otros escritos aún inéditos, con los cuales componen la última fase de este pensamiento. (Sobre todo ello, remito a mi libro *Ortega,* cuyo primer volumen está publicado.)

6. *La Escuela de Madrid*

La influencia estrictamente filosófica de Ortega ha sido tan profunda, que no hay en la actualidad ninguna forma de pensamiento en lengua española que no le deba alguna porción esencial; pero ese influjo se ha ejercido de modo más directo y positivo en sus discípulos en el sentido más riguroso de la palabra, especialmente los que se han formado en torno suyo en la Universidad de Madrid, o los que, sin darse esta circunstancia, han recibido de Ortega ciertos principios y métodos de pensamiento. Al comienzo de este capítulo se citaron los nombres de algunos pensadores de los que integran la llamada Escuela de Madrid; vamos ahora a examinar brevemente la obra de cuatro de ellos, que representan aportaciones de particular importancia a la filosofía de nuestro tiempo, y cuya personalidad, así como la de otros miembros del grupo, se ha desarrollado en formas muy diversas e independientes, como corresponde también a la exi-

gencia de circunstancialidad y autenticidad que caracteriza todos los matices del pensamiento orteguiano.

MORENTE.—Manuel García Morente (1886-1942) nació en Arjonilla (Jaén), estudió en Granada, luego en Bayona y París, donde fue discípulo de Boutroux y recibió las influencias de Rauh y, sobre todo, de Bergson, que entonces empezaba a dominar el pensamiento francés; licenciado en Filosofía en París, completó estudios en Alemania (Berlín, Munich y Marburgo) con Cohen, Natorp y Cassirer, los tres filósofos neokantianos más importantes. Desde 1912 fue catedrático de Etica en la Universidad de Madrid, y de 1931 a 1936, decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Ordenado sacerdote en 1940, volvió a su cátedra, y murió en Madrid dos años después.

Morente tuvo una cultura amplísima y fue admirable profesor y traductor. Su pensamiento siguió diversas orientaciones a lo largo de su vida; atraído por el kantismo de sus maestros alemanes, lo expuso admirablemente en su libro *La filosofía de Kant,* que tomaba al filósofo alemán como el punto de partida en el pasado para una especulación actual; después se interesó por Bergson, a quien dedicó un breve libro, *La filosofía de Henri Bergson;* discípulo y amigo de Ortega, lo más maduro de su pensamiento es una exposición personal de la filosofía orteguiana, con aportaciones de vivo interés, como sus estudios sobre el progreso y sobre la vida privada, incluidos en el volumen *Ensayos;* su obra más importante, que reúne su visión de la historia de la filosofía y su orientación personal, es la redacción de un curso de la Universidad de Tucumán, *Lecciones preliminares de Filosofía* [1]. Después de la guerra civil y su crisis espiritual, que desembocó en su ordenación sacerdotal, Morente publicó varios trabajos, reunidos en el volumen *Idea de la Hispanidad,* así como algunos estudios sobre Santo Tomás, anticipaciones todavía inmaturas de lo que hubiera podido ser una última fase de su pensamiento que fue interrumpida bruscamente por la muerte.

ZUBIRI.—Xavier Zubiri nació en San Sebastián en 1898. Hizo estudios de Filosofía y Teología en Madrid, Lovaina y Roma; se doctoró en la primera de estas Facultades en Madrid, con una tesis sobre *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* y en la segunda en Roma; hizo también estudios científicos y filosóficos en Alemania; en 1926 fue catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid; ausente de España

[1] Después de su muerte se publicó en España una nueva edición de este libro, con amplias supresiones y alteraciones, bajo el título *Fundamentos de Filosofía;* una segunda parte de este volumen fue escrita por Juan Zaragüeta (nacido en 1883, autor de una obra muy amplia, resumida en tres volúmenes de *Filosofía y vida).*

desde principios de 1936 hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, fue profesor en la Universidad de Barcelona de 1940 a 1942. Desde entonces ha residido en Madrid, fuera de la enseñanza oficial, y ha dado una serie de cursos privados, de gran resonancia, o de cursillos de conferencias, desde 1945.

La formación específicamente filosófica de Zubiri muestra la influencia de sus tres maestros principales: Zaragüeta, Ortega y Heidegger. Sus estudios teológicos y la orientación del primero de ellos le han dado una profunda familiaridad con la escolástica, cuya huella es bien visible en su pensamiento; Ortega fue decisivo para su maduración y orientación: «Fuimos —ha escrito Zubiri—, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado... Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación.» Por último, Zubiri estudió con Heidegger en Friburgo de 1929 a 1931, poco después de la publicación de *Sein und Zeit*, y la huella de este magisterio ha enriquecido igualmente su pensamiento. A esto hay que agregar los amplísimos y profundos conocimientos científicos de Zubiri, a los cuales ha dedicado extraordinaria atención durante toda su vida, desde la matemática hasta la neurología, y sus estudios de lenguas clásicas y orientales, sobre todo como instrumentos para la historia de las religiones.

La obra escrita de Zubiri ha sido tardía y discontinua, y todavía es de escaso volumen. Sus ensayos filosóficos —excepto «Sobre el problema de la filosofía» y «Ortega, maestro de filosofía»— fueron reunidos en 1944 en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios;* hasta 1962 no ha vuelto a publicar, y en ese año ha aparecido su extenso estudio *Sobre la esencia;* en 1963, la redacción de un cursillo, *Cinco lecciones de filosofía.*

Los estudios históricos de Zubiri componen una gran parte de su obra y son de penetración y hondura extraordinarias. Están hechos de una manera sumamente personal, como un intento de buscar las raíces de la propia filosofía, y por tanto con una referencia a la situación actual del pensamiento, que les confiere carácter estrictamente filosófico. Esto es notorio en los primeros ensayos de *Naturaleza, Historia, Dios,* «Nuestra situación intelectual», «¿Qué es saber?» y «Ciencia y realidad», que introducen en la consideración del pasado; así los estudios «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», «La idea de filosofía en Aristóteles», «Sócrates y la sabiduría griega» o «Hegel y el problema metafísico». Desde una perspectiva más

bien teológica, aunque con inconfundible presencia de la filosofía actual, «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», acaso el más iluminador y hondo de sus escritos. Su último libro estudia la idea de la filosofía en una serie discontinua de pensadores: Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger. La significación filosófica de la física contemporánea ha sido estudiada en el ensayo «La idea de la naturaleza: la nueva física».

El más comentado e influyente de los ensayos de Zubiri es «En torno al problema de Dios» (1935), que busca la dimensión humana desde la cual ese problema ha de plantearse; el hombre está *implantado* en la existencia o implantado en el ser; se apoya *a tergo* en algo que nos *hace ser;* esto lleva a la idea de *religación:* estamos *obligados* a existir porque estamos previamente *religados* a lo que nos hace existir. La existencia no solo está *arrojada,* sino *religada* por su raíz. El estar abierto a las cosas muestra que *hay* cosas; el estar religado descubre que *hay* lo que religa y es raíz fundamental de la existencia. A esto llama Zubiri *deidad:* y la religación plantea el problema intelectual de Dios como ser fundamental o fundamentante. Desde ahí surgen los problemas de la religión o irreligión e incluso el ateísmo, que aparecen planteados en esa dimensión de la religación.

El libro *Sobre la esencia* ha sido preparado largamente por cursos en que Zubiri ha tratado diversos problemas de metafísica. Es un libro sumamente denso y técnico, que investiga con minuciosidad y profundidad una cuestión central de la filosofía. Zubiri se propone retrotraerse «a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es ese momento estructural suyo que llamamos esencia». El concepto de estructura es utilizado de manera temática, apoyándose en la filosofía de Aristóteles, de cuya idea de sustancia, por lo demás, se hace una crítica que desemboca en el concepto de *sustantividad,* con recurso frecuente a esquemas escolásticos de pensamiento y una presencia constante de la mentalidad científica, física y, más aún, biológica. Una parte considerable del interés de este estudio se refiere a sus posibilidades de comprensión de la realidad biológica, y concretamente de la especie. La esencia, según Zubiri, es un momento de una cosa *real,* y este momento es unidad primaria de sus notas; por otra parte, esa unidad no es exterior, sino intrínseca a la cosa misma, y un principio en que se fundan las demás notas de la cosa, sean o no necesarias; la esencia así entendida —concluye— es, dentro de la cosa, su *verdad,* la verdad de la realidad. Largos análisis determinan el ámbito de lo «esenciable», la realidad «esenciada» y la esencia misma de lo real. Este libro complejo y difícil culmina en su exposición de la idea del

orden trascendental, donde Zubiri critica otras concepciones de la trascendentalidad y expone la suya propia. En todo él utiliza conceptos adelantados en sus cursos, como el de «inteligencia sentiente», que hace del hombre un «animal de realidades», definido por esta «habitud» peculiar.

A pesar del tecnicismo de su expresión, del uso constante de neologismos y de las referencias frecuentes a las ciencias, los cursos y escritos de Zubiri tienen inconfundible pasión intelectual y un dramatismo que les viene de los esfuerzos de un pensamiento excepcionalmente profundo por abrirse camino entre sus intuiciones y desenvolverlas dialécticamente hasta llegar a fórmulas propias. El volumen *Sobre la esencia* es el primero de una anunciada serie de «Estudios filosóficos», en cuya publicación habrá de expresarse el enorme saber y el hondo pensamiento de su autor.

GAOS.—José Gaos (Gijón, 1900 - México, 1969), fue profesor en las Universidades de Zaragoza y Madrid (desde 1936, rector de esta); desde 1939 ha residido y enseñado en México. Sus maestros fueron Ortega, Morente y Zubiri, con los cuales colaboró estrechamente en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en los años inmediatamente anteriores a la guerra civil. Dedicó muchos esfuerzos a la traducción de obras filosóficas, sobre todo Husserl y Heidegger. Ha escrito numerosos estudios sobre el pensamiento español e hispanoamericano, sobre cuestiones de docencia filosófica y sobre filosofía en sentido estricto. Los más importantes de sus libros son: *Pensamiento de lengua española, Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo, Confesiones profesionales, Sobre Ortega y Gasset, Filosofía contemporánea, Discurso de filosofía, Orígenes de la filosofía y de su historia, De filosofía.*

Gaos ha sido siempre un admirable maestro; sus dotes pedagógicas y comunicativas, como las de Morente, su claridad de exposición oral, su curiosidad intelectual, su rigor y su amplio saber, su sentido del humor, son cualidades que han hecho de él, lo mismo en España que en México, un magnífico despertador y estimulador de vocaciones filosóficas, y su influencia ha sido muy grande. Sus dotes de escritor, quizá por la masa de las traducciones realizadas, quedan por debajo de la brillantez y atractivo de su palabra, y por eso se encuentran mejor esas cualidades en los libros que son versiones fieles de cursos, como *Dos exclusivas del hombre,* en que puede encontrarse la originalidad, la frescura e inspiración del pensamiento de Gaos en libertad.

A un dominio muy vasto y riguroso del conjunto del pensamiento filosófico del pasado se une en Gaos una triple influencia

especialmente enérgica: la de Ortega, que ha informado la raíz misma de su pensamiento, como ocurre con todos los pensadores que han experimentado su influjo inmediato; la de Husserl, cuyas obras estudió con excepcional profundidad y lucidez, y la de Heidegger, quizá la más visible en los últimos años. Gaos, que a veces declara no ser más que un profesor de filosofía —cuando se lo es de verdad solo puede hacerse filosóficamente— y que no oculta cierta propensión al escepticismo, significa un elemento insustituible en la naciente filosofía española contemporánea.

FERRATER.—José Ferrater Mora solo en un sentido indirecto pertenece a la «Escuela de Madrid». Nació en Barcelona en 1912; fue discípulo directo de los maestros de esta Universidad, sobre todo de Joaquín Xirau; se expatrió en 1939, residió en Cuba, Chile y finalmente en los Estados Unidos, donde es profesor en Bryn Mawr College. Pero sus relaciones filosóficas con dicha escuela son muy estrechas: Xirau era discípulo de Ortega; Ferrater, en 1935, al referirse a este, hablaba de «la actitud filial de quien ha bebido en él más que ideas, estilo; más que pensamientos, maneras»; la influencia de Morente y Zubiri ha sido sobre él también considerable; y no puede olvidarse la que han ejercido Unamuno y Eugenio d'Ors.

La obra de Ferrater es muy amplia. Lo más importante de ella es su *Diccionario de Filosofía*, que ha ido creciendo y perfeccionándose en sucesivas ediciones, hasta convertirse en un espléndido repertorio de información filosófica, a la altura del tiempo, equilibrado, riguroso y que significa una presentación personal y estrictamente filosófica de la realidad de la filosofía pretérita y actual. Otros libros de Ferrater son: *Cuatro visiones de la historia universal*, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*, *Variaciones sobre el espíritu*, *Cuestiones disputadas*, *La filosofía en el mundo de hoy*, *Lógica matemática* (en colaboración con H. Leblanc), *El hombre en la encrucijada* y *El ser y la muerte*. Este libro es el que Ferrater considera más representativo de su pensamiento; es —siguiendo una práctica característica de su autor, que gusta de volver sobre sus escritos y rehacerlos— una versión nueva de su libro anterior *El sentido de la muerte;* lleva como subtítulo «Bosquejo de una filosofía integracionista». Por «integracionismo» entiende Ferrater «un tipo de filosofía que se propone tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana o realidades descritas por analogía con ella, y el pensamiento que toma como eje la Naturaleza». No quiere una mera «nivelación» de las doctrinas, ni una selección ecléctica de elementos de ellas, ni un «compromiso» entre sus extremos; sino un *puente* por el cual

hay que transitar en ambas direcciones, conservándolas en su respectiva insostenibilidad. Ferrater, con la mirada atenta a cuanto hace hoy la filosofía, tanto en Europa como en el mundo anglosajón e incluso en el soviético, presenta ese conjunto en una perspectiva relativamente plana, poco escorzada y que no es primariamente la suya personal. Una actitud análoga, fuera de la filosofía, aparece en su interesante libro *Cataluña, España, Europa,* escrito con la serenidad, agudeza e ironía inteligente que caracterizan toda su obra intelectual.

* * *

Hemos seguido, siglo tras siglo y etapa tras etapa, la historia entera de la filosofía occidental, desde Grecia hasta Ortega y el núcleo filosófico que ha originado. Dios ha querido que podamos cerrar esta historia, justificadamente, con nombres españoles. Al llegar aquí, la filosofía nos muestra, a pesar de todas sus diferencias, la unidad profunda de su sentido. En el final nos encontramos con todo el pasado, presente en nosotros. Esto da su gravedad a la historia de la filosofía, en la que gravita *actualmente* el pasado entero. Pero este final no es una *conclusión.* La historia de la filosofía se cierra en el presente, pero el presente, cargado de todo el pasado, lleva dentro de sí el futuro y su misión consiste en ponerlo en marcha. Tal vez en el tiempo venidero no sea ya ajena a ese movimiento España, que en Ortega hizo suya la filosofía.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

A continuación se citan algunas obras de las que pueden servir más eficazmente para el estudio de la historia de la filosofía.

I. Diccionarios e historias generales de la filosofía

R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe.*
— *Philosophen-Lexikon.*
Baldwin: *Dictionary of Philosophy and Psychology.*
A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.*
Schmidt-Streller: *Philosophisches Wörterbuch.*
D. D. Runes: *Dictionary of Philosophy.*
J. Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía* (5.ª edición, 1965).
J. Zaragüeta: *Vocabulario filosófico.*
J. E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (2 vols., 1866).
Windelband-Heimsoeth: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1935).
Allgemeine Geschichte der Philosophie (en *Die Kultur der Gegenwart,* 1909).
Die Grunddisziplinen (en *Handbuch der Philosophie,* de Bäumler y Schröter. Volumen I, 1934).
Janet-Séailles: *Histoire de la philosophie.*
A. Messer: *Historia de la filosofía* (5 vols.).
K. Vorländer: *Historia de la filosofía* (2 vols., 1921).
E. Bréhier: *Historia de la filosofía* (trad. esp., 2 vols., 1942).
B. Russell: *A History of Western Philosophy* (trad. esp., 2 vols., 1946).
F. Copleston: *A History of Philosophy* (publicados vols. I-VII).
A. Rivaud: *Histoire de la Philosophie.*
J. Marías: *La filosofía en sus textos* (antología) (2 vols., 1950; 2.ª ed. 3 volúmenes, 1963).

II. Sobre la esencia de la filosofía

H. Bergson: *Introducción a la métaphysique.*
W. Dilthey: *Das Wesen der Philosophie* (trad. esp.).
E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft.*
Max Scheler: *Vom Wesen der Philosophie.*
M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* (trad. esp. de X. Zubiri: «¿Qué es metafísica?»).
J. Ortega y Gasset: *Prólogo a una Historia de la Filosofía (O. C.,* IV).

X. Zubiri: *Sobre el problema de la filosofía (Revista de Occidente,* números 115 y 118).
J. Marías: *Introducción a la Filosofía* (1947).
— *Biografía de la Filosofía* (1954).
— *Idea de la Metafísica* (1954).

III. Filosofía griega

1) *Fuentes:*

H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker.*
Ritter-Preller: *Historia philosophiae graecae.*
Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta.*
W. Nestle: *Die Vorsokratiker. Die Sokratiker. Die Nachsokratiker.*
Capelle: *Die Vorsokratiker.*
K. Freeman: *The Pre-Socratic Philosophers* (1946).
— *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers* (1948).
C. J. de Vogel: *Greek Philosophy* (1950).

2) *Obras generales:*

Ed. Zeller: *Die Philosophie der Griechen.*
Th. Gomperz: *Griechische Denker* (1903-1909).
J. Joel: *Geschichte der antiken Philosophie* (1921).
R. Hönigswald: *De Philosophie des Altertums.*
E. Cassirer-E. Hoffman: *Geschichte der antiken Philosophie* (1925).
H. Meyer: *Geschichte der alten Philosophie* (1925).
J. Stenzel: *Metaphysik des Altertums* (1934).
E. Howald: *Ethik des Altertums* (1934).
W. Jaeger: *Paideia* (trad. esp. de J. Xirau, 3 vols., 1942-45).
W. F. Stace: *Critical History of Greek Philosophy* (1924).
J. Burnet: *Early Greek Philosophy. Greek Philosophy: I: From Thales to Plato.*
L. Robin: *La pensée grecque.*
J. Tannery: *Pour l'histoire de la science hellène.*
P. M. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934).
Ch. Werner: *La Philosophie grecque* (1938).
J. Marías: *Biografía de la Filosofía* (1954).

3) *Monografías:*

a) Los presocráticos:

O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945).
H. Diels: *Herakleitos von Ephesos* (2.ª ed., 1909).
E. Weerts: *Heraklit und die Herakliteer* (1926).
K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der grechischen Philosophie* (1916).
Riezler: *Parmenides* (1934).
X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), pp. 216-255.
E. Bignone: *Empedocle* (1916).
W. Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. esp., 1952).
P. Wheelwright: *Heraclitus* (1959).

b) La sofística y Sócrates:

H. Gomperz: *Sophistik und Rethorik* (1912).
M. Meunier: *La légende de Socrate* (1926).
H. Kuhn: *Sokrates* (1934).
M. M. Dawson: *Ethics of Socrates* (1925).
H. F. Carrill: *Socrates or the Emancipation of Mankind* (1927).
X. Zubiri: *Sócrates y la sabiduría griega* (en *Naturaleza, Historia, Dios)*.
A. Tovar: *Vida de Sócrates* (1947).
O. Gigon: *Sokrates*.

c) Platón:

G. Grote: *Plato* (4 vols).
C. Ritter: *Platon* (1910-1923).
U. von Wilamowitz-Möllendorf: *Platon* (1919).
W. Pater: *Platon and Platonism* (1909).
P. Natorp: *Platos Ideenlehre* (1903). *Platón* (trad. esp., 1925).
P. L. Landsberg: *La Academia platónica* (trad. esp., 1926).
L. Robin: *Platon* (1938).
J. Moreau: *La construcción de l'idéalisme platonincien* (1938).
J. Marías: *Introducción a Platón* (en Platón: *Fedro,* 1948).
I. M. Crombie: *Plato's Doctrines* (1962).

d) Aristóteles:

F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911); *Aristóteles* (traducción española).
A. E. Taylor: *Aristotle*.
O. Hamelin: *Le système d'Aristote* (1920).
H. Siebeck: *Aristóteles* (trad. esp., 1930).
W. D. Ross: *Aristotle* (1923).
W. Jaeger: *Aristóteles* (trad. esp. 1946).
W. Bröcker: *Aristóteles* (1935).
L. Robin: *Aristote* (1944).
J. Marías: Introducción a la *Política* de Aristóteles (1950). Introducción a la *Etica a Nicómaco* (1960).
D. J. Allan: *The Philosophy of Aristotle* (1952).
J. Moreau: *Aristote et ses disciples* (1962).

e) El ideal del sabio:

M. Guyau: *La morale d'Epicure* (1878).
F. Bignone: *Epicuro* (1920).
P. Barth: *Los estoicos* (trad. esp., 1930).
J. Marías: *Introducción a la filosofía estoica* (en Séneca: *Sobre la felicidad,* 1943). *Marco Aurelio o la exageración* (en *San Anselmo y el insensato,* 1944).

f) El neoplatonismo:

J. Simon: *Histoire de l'école d'Alexandrie* (2 vols., 1843-45).
E. Vacherot: *Histoire critique de l'école de Alexandrie* (3 vols., 1946-51).
Th. Whittaker: *The Neoplatonists* (1901).
W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus* (1918).
F. Heinemann: *Plotin* (1921).
E. Bréhier: *La philosophie de Plotin* (1922).
J. Mehlis: *Plotino* (trad. esp., 1931).

IV. El cristianismo

1) *Fuentes:*

Migne: *Patrologiae cursus completus:* Series Latina (P. L.), 221 vols. (1844-1864). Series Graeca (P. G.), 161 vols. (1857-1886).
Rouët de Journel: *Enchiridion Patristicum.*

2) *Obras generales:*

P. de Labriolle: *Histoire de la littérature latine chrétienne* (1920).
— *La réaction païenne* (1934).
Batiffol: *La littérature grecque chrétienne.*
O. Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Litteratur.*
A. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Litteratur.—Lehrbuch der Dogmengeschichte.*
J. Tixeront: *Histoires des dogmes dans l'antiquité chrétienne.*
A. Puech: *Les apologistes grecs du Ier siècle de notre ère* (1912).
Corbière: *Le christianisme et la fin de la philosophie antique.*
E. de Faye: *Introduction a l'histoire du gnosticisme* (1903). *Gnostiques et gnosticisme* (1913).
H. Newman: *Essay on the Development of Christian Doctrine* (trad. esp., 1909).
A. C. MacGeffert: *A History of Christian Thought* (1932-33).
J. Marín Sola: *La evolución homogénea del dogma católico* (1923).
A. Amor Ruibal: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (10 volúmenes).
X. Zubiri: *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* (en *N., H., D.*, 1944).

3) *Monografías:*

Prat: *Origène* (1907).
E. de Faye: *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée* (1923).—*Esquisse de la pensée d'Origène* (1925).
R. Cadiou: *Introduction au système d'Origène* (1932).
O. Karrer: *Augustinus. Das religiöse Leben* (1923).
E. Portaliès: *Saint Augustin* (en *Dict. de Théol. Cath.*, t. L., col. 2.268-2.474).
E. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1929).
E. Troeltsch: *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (1915).
H. Eibl: *Augustin und die Patristik* (1923).

M. Schmaus: *Die psychologische Trinitäslehre des hl. Augustinus* (1927).
J. Mausbach: *Die Ethik des hl. Augustinus* (2 vols., 1909).
E. Przywara: *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (1934).
J. Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (1933).
H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers* (1956).
— *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam.*

V. Filosofía medieval

1) *Obras generales:*

J. Huizinga: *El otoño de la Edad Media* (trad. esp., 2.ª ed., 1945).
H. O. Taylor: *The Mediaeval Mind* (2 vols., 1911).
M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode* (2 vols., 1911).
— *Mittelalterliches Geistesleben* (2 vols., 1926-36).
— *Filosofía medieval* (trad. esp., 1928).
— *Historia de la teología católica* (trad. esp., 1928).
M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale.*
E. Gilson: *La philosophie au moyen-âge* (1944). *L'esprit de la philosophie médiévale* (2 vols., 1932). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.*
A. Dempf: *Die Ethik des Mittelalters* (1927). *Metaphysik des Mittelalters* (1934).
S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859).
Carra de Vaux: *La doctrine de l'Islam* (1909).
M. Horten: *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients* (1924).
D. Neumark: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters* (1907-1913).
M. Cruz Hernández: *Filosofía hispano-musulmana.*
— *La filosofía árabe* (1963).

2) *Monografías:*

M. del Pra: *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (1941).
Domet de Vorges: *Saint Anselme* (1901).
A. Koyré: *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme* (1923).
K. Barth: *Anselms Bewis der Existenz Gottes* (1931).
J. Marías: *San Anselmo y el insensato* (1944).
C. Ottaviano: *Riccardo di S. Vittore* (1933).
Carra de Vaux: *Avicenne* (1900).
M. Cruz: *La metafísica de Avicena* (1949).
E. Renan: *Averroès.*
D. Saliba: *Étude sur la métaphysique d'Avicenne* (1926).
M. Horten: *Die Metaphysik des Averroes* (1912).
M. Asín Palacios: *El Islam cristianizado* (1931). *Huellas del Islam* (1944).
J. Ortega y Gasset: *Abenjaldún nos revela el secreto (El Espectador,* VIII).
Ibn Khaldun: *The Muqaddimah.* An Introduction to History. Tr. and intr by F. Rosenthal (3 vols., 1958).
J. Gaos: *Maimónides (Revista de Occidente,* 1935).
E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924).
M. Baumgartner: *Santo Tomás* (trad. esp.).
M. Grabmann: *Santo Tomás de Aquino* (trad. esp.).
Sertillanges: *Saint Thomas d'Aquin* (1910).
J. Maritain: *Le docteur angélique* (1930).

E. Gilson: *Le thomisme* (4.ª ed., 1942).
H. Meyer: *Thomas von Aquin* (1938).
G. M. Manser: *La esencia de tomismo* (trad. esp., 1947).
A. Aguirre: *Rogerio Bacon* (1935).
T. y J. Carreras Artau: *Filosofía cristiana de los siglos XII al XV* (1939).
B. Landry: *Duns Scot* (1922).
E. Gilson: *Jean Duns Scot* (1952).
E. Longpré: *La philosophie du b. Duns Scot* (1924).
M. Heidegger: *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916).
C. T. S. Harris: *Duns Scot* (1927).
N. Abbagnano: *Guglielmo di Ockam* (1931).
E. A. Moody: *The Logic of William of Ockam* (1935).
Karrer: *Das system Meister Eckeharts* (1923).
E. Seeberg: *Meister Eckhart* (1934).
B. J. Muller-Thym: *University of Being in M. Eckhart* (1939).

VI. Filosofía moderna

obras generales

J. E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* (6 vols., 1834-35).
K. Fischer: *Geschichte der neueren Philosophie* (4.ª ed., 10 vols., 1897-1904).
W. Windelband: *Geschichte der neueren Philosophie* (2 vols., 6.ª ed., 1919).
R. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie* (8.ª ed., 1927).
H. Heimsoeth: *La metafísica moderna* (trad. esp., 1932).
T. Litt: *La ética moderna* (trad. esp., 1933).
Lecky: *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (2 vols., 6.ª ed., 1873).
E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem* (3 vols., 2.ª ed., 1911 y ss.).

A) *El Renacimiento:*

1) *Obras generales:*

W. Dilthey: *Weltauffassung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (G. S., II).
J. Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia* (trad. esp.).
H. Heimsoeth: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (traducción esp.).
J. R. Charbonnel: *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin* (1917).
E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927).

2) *Monografías:*

a) El humanismo:

P. S. Allen: *The age of Erasmus* (1914).
Margaret Mann: *Érasme et les débuts de la Réforme française, 1517-1530* (1933).

J. Huizinga: *Erasmo* (trad. esp.).
M. Bataillon: *Erasme en Espagne.*
A. Bonilla y San Martín: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento.*
G. Marañón: *Luis Vives* (1942).
J. Ortega y Gasset: *Vives* (1942).
J. Estelrich: *Vives* (1942).

b) Nicolás de Cusa:

E. Van Steenberghe: *Le Cardinal Nicolas de Cuse, l'action, la pensée* (1920).
P. Rotta: *Il Cardinale Nicolo de Cusa* (1929).
J. Hommes: *Die philosophischen Grundlehren des Nicolaus von Cues* (1926).
F. Morin: *Nicolas de Cues* (en *Dict. de phil. et de théol. scol.).*
M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolas de Cuse* (1941).

c) Giordano Bruno:

D. Berti: *Giordano Bruno, sua vita e sue dottrine* (1890).
V. Spampanato: *Vita de Giordano Bruno* (1921).
G. Gentile: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (1920).
R. Hönigswald: *Giordano Bruno* (trad. esp., 1925).

d) La física moderna:

C. Prantl: *Galilei und Kepler als Logiker* (1875).
A. Gratry: *Logique* (1855).
A. J. Snow: *Matter and Gravitation in Newton's Physical Philosophy* (1926).
J. Ortega y Gasset: *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928).
X. Zubiri: *La nueva física* (en *N., H., D.).*
J. Marías: *Física y metafísica en Newton* (en *San Anselmo y el insensato).*

e) La escolástica española:

M. Solana: *Historia de la Filosofía española, siglo XVI* (3 vols., 1941).
L. G. A. Getino: *El Mtro. Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento teológico del siglo XVI* (3.ª ed., 1930).
L. Mahieu: *François Suarez* (2 vols., 1921).
R. de Scorraille: *François Suarez* (2 vols., 1911).
L. Recaséns Siches: *La filosofía del derecho de Francisco Suárez* (1927).
R. E. Conze: *Der Begriff der Metaphysik bei Franz Suarez* (1929).
J. H. Fichter: *Man of Spain, Francis Suarez* (1940).
J. Zaragüeta: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual* (1941).
E. Gómez Arboleya: *Francisco Suárez, S. I.* (1946).
J. Marías: *Suárez en la perspectiva de la razón histórica* (en *Ensayos de teoría).*

B) *El idealismo del siglo XVII:*

a) Descartes:

Bordas-Demoulin: *Le Cartésianisme* (1843).
J. Chevalier: *Descartes* (1921).
E. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930).
A. Koyré: *Descartes und die Scholastik* (1923).—*L'idée de Dieu chez Descartes* (1922).
O. Hamelin: *Le système de Descartes* (1911).
H. Gouhier: *Essais sur Descartes* (1937).
— *Les premières pensées de Descartes* (1958).
Études sur Descartes (publ. de la *Rev. de Métaph. et de Mor.*, 1937).
K. Jaspers: *Descartes und die Philosophie* (1937).
J. Marías: *Los dos cartesianismos* (en *Ensayos de teoría).*
F. Alquié: *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950).
G. Rodis-Lewis: *La morale de Descartes.*

b) El cartesianismo en Francia:

V. Delbos: *La philosophie de Malebranche* (1924).
H. Gouhier: *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (1926).
J. Stieler: *Malebranche* (trad. esp., 1931).
E. Boutroux: *Pascal* (1900).
F. Strowski: *Pascal et son temps* (1907-1909).
J. Chevalier: *Pascal* (1922).
E. Jovy: *Études pascaliennes* (1927-28).
J. Busson: *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* (1933).
R. Guardini: *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1935).

c) Spinoza:

P. L. Couchoud: *B. de Spinoza* (1902).
V. Delbos: *Le spinozisme* (1916).
J. A. Gun: *B. Spinoza* (1924).
C. Baensch: *Spinoza* (trad. esp., 1925).
— *Septimana Spinozana* (Haag, 1933).
H. Serouya: *Spinoza, sa vie, sa philosophie* (1933).
L. Dujovne: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia* (1941-43).
H. Hubbeling: *Spinoza's Methodology* (1964).

d) Leibniz:

W. Dilthey: *Leibniz und sein Zeitalter (G. S.,* III).
B. Russell: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900).
L. Couturat: *La logique de Leibniz* (1901).
E. Cassirer: *Leibniz's System in seinen wissenschaftichen Grundlagen* (1902).
J. Baruzi: *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre* (1907).

H. Heimsoeth: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz* (1912 y ss.).
— *Leibniz's Weltanschauung* (1917).
H. Schemalenbach: *Leibniz* (1921).
W. Kinkel: *Leibniz* (trad. esp., 1925).
G. Stammler: *Leibniz* (1930).
Carr: *The Monadology of Leibniz* (1930).
J. Marías: Edición comentada del *Discurso de Metafísica* (1942).
J. Moreau: *L'Univers Leibnizien* (1957).
J. Ortega y Gasset: *La idea de principio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958).
Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes* (1960).

C) *El empirismo:*

a) La filosofía inglesa:

W. R. Sorley: *A History of English Philosophy* (2.ª ed., 1937).
Rémusat: *Bacon*, etc. (1875).
E. Wolff: *Bacon und seine Quellen* (2 vols., 1910-13).
J. Spedding: *Account of the Life and Times of Francis Bacon* (2 vols., 1879).
V. Brochard: *La philosophie de Bacon* (1912).
Ad. Levi: *Il pensiero di F. Bacone* (1925).
H. Hoenigswald: *Hobbes und die Staatsphilosophie* (1924).
E. Meinecke: *Die Idee der Staatsraison* (1924).
F. Tönnies: *Tomás Hobbes* (trad. esp., 1923).
F. Brand: *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (1928).
Th. Laird: *Hobbes* (1934).
R. Polin: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953).
Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* (trad. esp., 1941).
S. Alexander: *Locke* (1908).
R. J. Aaron: *John Locke* (1937).
D. J. O Connor: *John Locke.*
A. Petzall: *Ethics and Epistemology in John Locke's «Essay Concerning Human Understanding»* (1937).
A. C. Fraser: *Berkeley* (1881).
J. St. Mill: *Berkeley's Life and Writings* (1871).
E. Cassirer: *Berkeley's System* (1914).
A. A. Luce: *Berkeley and Malebranche* (1934).
I. Hedenius: *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy* (1936).
J. Wild: *George Berkeley* (1936).
G. J. Warnak: *Berkeley* (1953).
A. Meinong: *Hume-Studien* (2 vols., 1877-82).
R. Metz: *David Hume* (1929).
Laing: *David Hume* (1932).
J. Laird: *Hume's Philosophy of Human Nature* (1932).
I. Hedenius: *Studies in Hume's Ethics* (1937).
Constance Maund: *Hume's Theory of Knowledge* (1937).
O. McKendree Jones: *Empirism and Intuitionism in Reid's Commonsense Philosophy* (1927).

b) La Ilustración:

E. Cassirer: *Filosofía de la Ilustración* (trad. esp., 1943).
P. Hazard: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (1946).
F. Brunetière: *Études sur le XVIIIe siècle* (1911).

D. Mornet: *Les origines intelectuelles de la Révolution Française* (1933).
G. Desnoiresterres: *Voltaire et la société au XVIIIe siècle* (8 vols., 1867-1876).
R. Lanson: *Voltaire* (1906).
R. Aldington: *Voltaire* (1925).
N. L. Torrey: *Voltaire and the English Deists* (1931).
Barckausen: *Montesquieu, ses idées et ses œuvres* (1907).
H. Höffding: *Rousseau* (trad. esp., 1931).
E. H. Wrighter: *The Meaning of Rousseau* (1929).
Gérin: *J. J. Rousseau* (1930).
Ch. W. Hendel: *J. J. Rousseau, Moralist* (2 vols., 1934).
E. Héligon: *Condillac* (1937).
M. Müller: *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert* (1926).
J. Delvaille: *Histoire de l'idée de progrès* (1910).
J. B. Bury: *The Idea of Progress* (1921).
H. Sée: *Les idées politiques en France au XVIIIe* (1920).
W. Dilthey: *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung.—Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt (G. S.*, III).
B. Croce: *La filosofía di Giambattista Vico* (1911).
R. Peters: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico* (trad. esp., 1930).
L. Giusso: *Giambattista Vico.*
R. Herr: *The Eighteenth-Century Revolution in Spain* (1958). (Tr. esp. 1964.)
J. Marías: *Los Españoles* (1962).
— *La España posible en tiempo de Carlos III* (1963).

c) La formación de la época moderna:

P. Hazard: *La crisis de la conciencia europea* (trad. esp., 1911).
W. Sombart: *Lujo y capitalismo* (trad. esp., 1928).
— *Guerra y capitalismo* (trad. esp., 1934).
R. H. Tawney: *La religión en el orto del capitalismo* (trad. esp., 1936).
W. H. Dunning: *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu* (1905).
Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (1920).
J. Marías: *La pérdida de Dios* (en *San Anselmo y el insensato*, 1944).

D) *El idealismo alemán:*

a) Kant:

H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871).
Th. Ruyssen: *Kant* (1900).
E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre* (1918).
M. G. Morente: *La filosofía de Kant* (1917).
M. Wundt: *Kant als Metaphysiker* (1924).
J. Ortega y Gasset: *Kant* (1924-29).
P. Menzer: *Kant* (trad. esp., 1925).
O. Külpe: *Kant* (trad. esp., 1925).
M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

b) Fichte:

E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902).
X. León: *La philosophie de Fichte* (1902).
— *Fichte et son temps* (3 vols., 1922-27).
F. Medicus: *Fichte* (trad. esp., 1925).
— *Einleitung zu Fichtes Werke* (1911).
N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923).
H. Heimsoeth: *Fichte* (trad. esp., 1931).
M. Guéroult: *L'evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte* (1930).

c) Schelling:

K. Fischer: *Schelling* (1902).
E. Bréhier: *Schelling* (1912).
H. Knittermeyer: *Schelling und die romantische Schule* (1929)

d) Hegel:

W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels (G. S.,* IV).
P. Kroner: *Von Kant bis Hegel* (1921-24).
H. Falkenheim: *Hegel* (trad. esp., 1925).
W. Moog: *Hegel y la escuela hegeliana* (trad. esp., 1932).
B. Croce: *Saggio sullo Hegel* (1913).
G. Gentile: *La riforma della dialettica hegeliana* (2.ª ed., 1923).
— *Teoria generale dello spirito come atto puro* (4.ª ed., 1924).
W. Cunningham: *Thought and Reality in Hegel's System* (1928).
J. Ortega y Gasset: *Hegel y América. La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología* (1928).
X. Zubiri: *Hegel y el problema metafísico* (en *N. H., D.).*
H. Glockner: *Hegel* (1929).
N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* II (1929).
Th. Steinbüchel: *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie* (1933).

e) El pensamiento de la época romántica:

W. Dilthey: *Leben Schleiermachers. Das Erlebnis und die Dichtung.*
H. Mulert: *Schleiermacher* (1918).
G. Simmel: *Schopenhauer y Nietzsche* (trad. esp.).
Th. Ruyssen: *Schopenhauer* (1911).
H. Haase: *Schopenhauer* (1926).
P. Jobit: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine: I. Les krausistes* (1936).
J. López Morillas: *El krausismo español* (1956).
V. Cacho: *La Institución Libre de Enseñanza* (1962).
G. A. Wetter: *El materialismo dialéctico* (tr. esp. 1963).

E) *La filosofía en el siglo XIX:*

a) La superación del sensualismo:

A. Nicolas: *Études sur Maine de Biran* (1858).
M. Couilhac: *Maine de Biran* (1905).
G. Michelet: *Maine de Biran* (1906).
P. Tisserand: *Essai sur l'anthropologie de Maine de Biran* (1909).
A. de la Vallete-Monbrun: *Maine de Biran, essai de biographie* (1914).
V. Delbos: *Maine de Biran* (1918).
H. Gouhier: Introducción a *Œuvres choisies de M. de B.* (1942). Edición del *Journal* (3 vols., 1954-57).
J. Marías: *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran* (en *San Anselmo y el insensato,* 1944).

b) El positivismo de Comte:

E. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863).
J. St. Mill: *Comte and Positivism* (1865).
Lévy-Bruhl: *La philosophie d'Auguste Comte* (1900).
G. Cantecor: *Le positivisme* (1904).
Marcuse: *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comte* (1932).
H. Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (3 volúmenes, 1933-41).—*Vie d'Auguste Comte.*

c) La filosofía de inspiración positivista:

H. Taine: *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France* (1857).
F. Ravaisson: *La philosophie en France au XIXe siècle* (1867).
L. Ferraz: *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle* (3 volúmenes, 1880-89).
J. Benrubi: *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (2 vols., 1939).
J. M. Guyau: *La moral inglesa contemporánea* (trad. esp.).
J. H. Muirhead: *Contemporary British Philosophy* (3 series, 1926-56).
S. Saenger: *Stuart Mill* (trad. esp., 1930).
Karl Britton: *J. S. Mill* (1953).

d) El descubrimiento de la vida:

W. Lowrie: *Kierkegaard* (1938).
H. Höffding: *Sören Kierkegaard* (trad. esp., 1930).
K. Löwith: *Kierkegaard und Nietzsche* (1933).
E. Bertram: *Nietzsche* (1920).
A. Pfänder: *Nietzsche* (trad. esp., 1925).
A. Vetter: *Nietzsche* (1928).
K. Jaspers: *Nietzsche* (1936).
K. Schlechta: *Der Fall Nietzsche* (1958).

e) La vuelta a la tradición metafísica:

Card. Perraud: *Le P. Gratry sa vie et ses œuvres* (1900).
L. L. Braun: *Gratrys Theorie von der religiösen Erkenntnis* (1914).
E. J. Scheller: *Grundlagen der Erkenntnislehre bei Gratry* (1929).
J. Marías: *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y la persona* (3.ª ed., en *Obras*, IV).

F) *La filosofía de nuestro tiempo:*

a) Brentano:

O. Kraus: *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie* (1924).
E. Rogge: *Das Kausalproblem bei Franz Brentano* (1935).
M. Cruz Hernández: *Francisco Brentano* (1954).

b) La idea de la vida:

G. Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930).—*Vorbericht* al tomo V de *Diltheys Gesammelte Schriften* (1923).
A. Degener: *Dilthey und das Problem der Metaphysik* (1933).
J. Ortega y Gasset: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1934).
J. Höfer: *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys* (1936).
C. F. Bollnow: *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie* (1936).
P. Laín: *Dilthey y el método de la historia* (1942).
F. Pucciarelli: *Introducción a la filosofía de la vida* (en la trad. esp. de «La esencia de la filosofía», 1944).
J. Marías: *Introducción a la filosofía de la vida* (en la trad. esp. comentada de «Teoría de las concepciones del mundo», de Dilthey, 1944).
H. A. Hodges: *Wilhelm Dilthey: an introduction* (1944).
F. Díaz de Cerio: *W. Dilthey y el problema del mundo histórico* (1959).
M. G. Morente: *La filosofía de Henri Bergson* (1941).
J. Zaragüeta: *La intuición en la filosofía de Henri Bergson* (1941).
H. Höffding: *La philosophie de Bergson* (1916).
J. Chevalier: *Bergson* (1925).
Le Roy: *Bergson* (trad. esp., 1928).
J. Marías: *Miguel de Unamuno* (1943).
— *La escuela de Madrid* (1959).
M. Oromí: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno* (1943).
J. Ferrater Mora: *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944, 2.ª ed., 1957).
P. L. Landsberg: *Reflexiones sobre Unamuno (Cruz y Raya*, núm. 31).
S. Serrano Poncela: *El pensamiento de Unamuno* (1953).
Carla Calvetti: *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno* (1955).
F. Meyer: *L'ontologie de Miguel de Unamuno* (1955).

c) La filosofía en lengua inglesa:

H. W. Schneider: *A History of American Philosophy* (1946).
A. W. Moore: *Pragmatism and its Critics* (1909).
J. B. Pratt: *What is Pragmatism?* (1909).

R. B. Perry: *Present Philosophical Tendencies* (1912).
E. Leroux: *Le pragmatisme américain et anglais* (1923).
Sydney Hook: *The Metaphysics of Pragmatism* (1927).
W. B. Gallie: *Peirce and Pragmatism* (1927).
E. Boutroux: *William James* (1911).
M. Knight: *William James* (1952).
D. D. Runes (editor): *Twentieh Century Philosophy* (1947).
M. Farber (editor): *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis* (1950).
P. A. Schilpp (editor): *The Philosophy of John Dewey.*
— *The Philosophy of George Santayana.*
— *The Philosophy of Alfred North Whitehead.*
— *The Philosophy of Bertrand Russell.*

d) Husserl:

Th. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl* (trad. esp., 1931).
J. Gaos: *La crítica del psicologismo en Husserl* (1933).
X. Zubiri: *Ensayo de una idea fenomenológica del juicio* (1927).
L. Levinas: *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl* (1930).
J. Xirau: *La filosofía de Husserl.*
Marvin Farber: *The Foundations of Phenomenology* (1943).
H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement* (1960).
Alois Roth: *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen* (1960).

e) La teoría de los valores:

J. Ortega y Gasset: *¿Qué son los valores?* (1923). *Max Scheler* (1928).
Gurwitsch: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (trad. esp.).
Johannes Hessen: *Wertphilosophie* (1937).
L. Lavelle: *Traité des valeurs.*

f) Heidegger:

K. Jaspers: *Existenzphilosophie* (1938).
— *Vernunft und Existenz* (1935).
H. Heyse: *Idee und Existenz* (1935).
O. F. Bollnow: *Existenzphilosophie* (1942).
A. Delp: *Existencia trágica* (trad. esp., 1942).
A. Wagner de Reyna: *La ontología fundamental de Heidegger.*
A. de Waehlens: *La filosofía de Martín Heidegger* (1945).
J. D. García Bacca: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947).
J. Gaos: *Introducción a «El ser y el tiempo», de M. Heidegger* (1951).

g) Ortega y Gasset:

M. G. Morente: *Ensayos* (1945).
C. Barja: *Ortega y Gasset* (en *Libros y autores contemporáneos,* 1935).
E. R. Curtius: *Ortega y Gasset* (en *Kritische Essays zur europäischen Literatur).*

N. Loeser: *Ortega y Gasset en de philosophie van het leven* (1949).
J. Marías: *La Escuela de Madrid* (1958).
— *Ortega y tres antípodas* (1950).
— Comentario a las *Meditaciones del Quijote* (1957, 2.ª ed., 1965).
J. Ferrater Mora: *Ortega y Gasset* (1958).
P. Garagorri: *Ortega. Una reforma de la filosofía* (1958).
J. Gaos: *Sobre Ortega y Gasset* (1957).
La Torre (Universidad de Puerto Rico): *Homenaje a Ortega y Gasset* (1956).
F. Salmerón: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959).
F. Niedermayer: *José Ortega y Gasset* (1959).
J.-P. Borel: *Raison et vie chez Ortega y Gasset* (1959).
B. Gräfin von Galen: *Die Kultur-und Gesellschaftsethik José Ortega y Gasset* (1959).
C. Ceplecha, O. S. B.: *The Historical Thought of José Ortega y Gasset* (1958).
J. H. Walgrave: *De wijsbegeerte van Ortega y Gasset* (1959).
J. Marías: *Ortega.—I. Circunstancia y vocación* (1960).
F. Díaz de Cerio Ruiz, S. I.: *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica.* Mocedad: 1902-1915 (1961).
A. García Astrada: *El pensamiento de Ortega y Gasset* (1961).
H. Larraín: *La génesis del pensamiento de Ortega* (1962).
A. Gaete: *El sistema maduro de Ortega* (1962).
J. Hierro S. Pescador: *El derecho en Ortega* (1965).
A. R. Huéscar: *Con Ortega y otros escritos* (1964).
— *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega* (1966).

EPÍLOGO
DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

EPÍLOGO

DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

NOTA PRELIMINAR

En 1943, durante su residencia en Lisboa, emprendió Ortega la composición de un Epílogo *a la* Historia de la filosofía *de Julián Marías, publicada en 1941 y cuya segunda edición se preparaba. Pero el tema empezó a desarrollarse entretanto más de lo previsto y el 10 de enero de 1944 escribía a Marías: «Esas grandes cosas sobre la etimología y sobre muchos otros gruesos temas los verá usted en su 'Epílogo'. En él estoy metido desde hace meses. Es hoy todo tan problemático, hay tantas interferencias que interrumpen la labor, que no me atrevo a ahuecar la voz con grandes promesas. Pero sepa usted que sigo hasta el colodrillo metido en su epílogo. Quisiera, sin embargo, que no dijese usted ni una sola palabra a nadie del asunto.» Unos meses después, en junio, le anunciaba que el epílogo se iba a convertir en un volumen de 400 páginas, el más importante de sus libros, que, naturalmente, se publicaría aparte de la* Historia, *pero con el título* Epílogo a la «Historia de la filosofía» de Julián Marías, *lo cual le interesaba mantener secreto hasta el momento de su aparición. A fines del año 44, Ortega empezó a dar un curso de filosofía en Lisboa, y el 29 de diciembre volvía a escribir a Marías: «En él saldrá parte de lo ya hecho para su* Epílogo *que, viceversa, beneficiará del curso y acaso estén muy pronto redactadas sus* ¡700! *páginas.»*

En el verano de 1945, comunicó Ortega a Marías que pensaba independizar una parte del contenido proyectado en el Epílogo *bajo el título* El origen de la filosofía. *Y en 1946, en dos entrevistas periodísticas, primero en Lisboa* (O Seculo, *13 de abril) y luego en Madrid* (A B C, *26 de abril), anunciaba entre sus trabajos en curso de elaboración el «Epílogo...» y «El origen de la filosofía». Su venida a España, diversos quehaceres, la fun-*

dación del Instituto de Humanidades, largos viajes y nuevos trabajos interrumpieron la redacción de estos escritos, a los que siempre pensaba volver.

La totalidad de los manuscritos existentes fue publicada en 1960 bajo el título editorial Origen y Epílogo de la Filosofía *(Fondo de Cultura Económica, México) y después en el volumen IX de* Obras completas. *Se imprime aquí la parte escrita como Epílogo al presente libro.*

I. [EL PASADO FILOSÓFICO]

Nihil invita Minerva
(Viejo decir latino, según Cicerón)

Y ahora ¿qué más? Julián Marías ha acabado de hacer pasar ante nosotros la accidentada película que es la historia de la filosofía. Ha cumplido su tarea ejemplamente. Nos ha dado dos lecciones de un solo golpe: una, de historia de la filosofía; otra, de sobriedad, de ascetismo, de escrupulosa sumisión a la tarea que se había propuesto, inspirada en una finalidad didáctica. Yo quisiera en este epílogo aprovechar ambas lecciones, pero en la segunda no puedo ajustarme del todo a su ejemplo. Marías pudo ser tan sobrio porque exponía doctrinas que estaban ya ahí, desarrolladas en textos a que se pueda recurrir. Pero el *epílogos* es lo que viene cuando se han acabado los *lógoi*, en este caso, las doctrinas o «decires» filosóficos —por tanto, lo que hay que decir sobre lo que ya se ha dicho—, y esto es un decir en futuro que, por lo mismo, no está ahí y en que apenas podemos referirnos a más amplios textos preexistentes. Es Marías mismo quien me ha impuesto esta tarea. También me someto a ella y procuraré cumplirla con la dosis de brevedad y, si es posible, de claridad que la intención de este libro exige.

El decir es una especie del hacer. ¿Qué es *lo que hay que hacer* al terminar la lectura de la historia de la filosofía? Se trata de evitar el capricho. El capricho es hacer cualquiera cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto y hábito de *elegir*, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquella que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Etica*, ya que es

esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir.

No es dudoso qué haya que hacer al terminar la lectura de la historia de la filosofía. Se nos ofrece casi automáticamente. Primero, dirigir una última mirada, como panorámica, a la ingente avenida de las doctrinas filosóficas. En el postrer capítulo del texto de Marías termina el pasado y nosotros tenemos que seguir, el lector lo mismo que yo. No nos quedamos en ese continente en cuya costa aún estamos. Quedarse en el pasado es haberse ya muerto. Con una última mirada de viajeros que siguen su inexorable destino de trashumar, resumimos todo ese pretérito, lo calibramos y nos despedimos de él. Para ir ¿adónde? El pasado confina con el futuro porque el presente que idealmente los separa es una línea tan sutil que solo sirve para juntarlos y articularlos. Al menos en el hombre, el presente es un vaso de pared delgadísima lleno hasta los bordes de recuerdos y de expectativas. Casi, casi pudiera decirse que el presente es mero pretexto para que haya pasado y haya futuro, el lugar donde ambos logran ser tales.

Esa última mirada en que espumamos lo esencial del pasado filosófico es la que nos hace ver que, aunque lo deseáramos, no podemos quedarnos en él. No hay ningún «sistema filosófico» entre los formulados que nos parezca suficientemente verdad. El que presume poder instalarse en una doctrina antigua —y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace— sufre una ilusión óptica. Porque, en el mejor caso, quien adopta una filosofía pretérita no la deja intacta, sino que para adoptarla ha tenido que quitarle y ponerle no pocos pedazos en vista de las filosofías subsecuentes.

De donde resulta que esa postrera mirada hacia atrás provoca en nosotros, irremediablemente, otra mirada hacia adelante. Si no podemos alojarnos en las filosofías pretéritas no tenemos más remedio que intentar edificarnos otra. La historia del pasado filosófico es una catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía por venir. Este epílogo no puede consistir en otra cosa que en dar expresión, aunque solo sea elemental e insinuante, a algunas de las muchas cosas que esas dos miradas ven. En la presente coyuntura me parece que eso es lo que hay que decir.

Al concluir la lectura de una historia de la filosofía, se manifiesta ante el lector, en panorámica presencia, todo el pasado

filosófico. Y esta presencia dispara en el lector, quienquiera que él sea —con tal que no se azore, que sepa darse cuenta, paso a paso, de lo que en él va pasando—, una serie dialéctica de pensamientos.

Los pensamientos pueden estar ligados con evidencia, uno con otro, de dos modos. El primero es este: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicación de algo que ya estaba en este implícito. Entonces decimos que el primer pensamiento *implica* el segundo. Esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis.

Pero hay otro modo de ligamen evidente entre los pensamientos. Si queremos pensar el cuerpo Tierra, pensamos un cuerpo casi redondo de determinado tamaño, un poco deprimido en la región de ambos polos y, según recientes averiguaciones, ligeramente deprimido también en la zona del Ecuador, en suma, un esferoide. Solo este pensamiento queríamos pensar. Pero resulta que no podemos pensarlo solitario, sino que al pensarlo yuxtapensamos o pensamos además el espacio en torno a ese esferoide, espacio que lo limita o lugar en que está. No habíamos previsto este añadido, no estaba en nuestro presupuesto pensarlo. Pero acontece que no tenemos más remedio, *si* pensamos el esferoide, que pensar también el espacio en torno. Ahora bien, es evidente que el concepto de este «espacio en torno» no estaba incluso o implicado en el concepto «esferoide». Sin embargo, esta idea nos impone inexcusablemente aquella, so pena de quedar incompleta, de que no logremos acabar de pensarla. El concepto «esferoide» no implica pero sí *complica* el pensamiento «espacio en torno». Este es el pensar sintético o dialéctico [1].

En una serie dialéctica de pensamiento, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar este *podemos* pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos sí que reconocer su «identificación»

[1] Como no podía menos, la filosofía ha ejercido siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas de él ve solo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y como en la tradición filosófica —sobre todo en la inmediata, en Leibniz— solo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente. Sus sucesores —Fichte, Schelling, Hegel— se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene esta y cual es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer, como se entreverá en este epílogo, más adelante.

con este, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no echa de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos, *velis nolis,* que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que «seguir pensando» porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada «por completo», sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido.

Este hecho enorme no entra en colisión con este otro menor: que, *de facto,* cada uno de nosotros se para, se detiene y deja de pensar en determinado punto de la serie dialéctica. Unos paran antes, otros después. Pero esto no quiere decir que no *tuviéramos* que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla. Pero otros afanes de la vida, enfermedades o simplemente la diferente capacidad para recorrer sin extravío y sin vértigo una larga cadena de pensamientos son causa de que *violentamente* interrumpamos la serie dialéctica. La cortamos y ella sigue dentro de nosotros sangrando. Porque el hecho bruto de suspenderla no significa dejar de ver con urgente claridad que tendríamos que seguir pensando. Acontece, pues, como en el ajedrez: un jugador es incapaz de anticipar sin confundirse un número igual de jugadas posibles que otro, partiendo ambos de una situación dada de las piezas en el tablero. Al renunciar a seguir anticipando más jugadas no se queda tranquilo; al contrario, presiente que en la jugada más allá de las previstas es donde le amenaza el jaque mate. Pero no le es dado poder más.

Intentemos, pues, recorrer en sus estadios principales la serie dialéctica de pensamientos que automáticamente dispara en nosotros la presencia panorámica del pasado filosófico. El primer aspecto que a nuestra mirada ofrece es ser una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, que al ser muchedumbre se contraponen unas a otras y al contraponerse se incriminan recíprocamente de error. El pasado filosófico es, a nuestros ojos, por lo pronto, el conjunto de los errores. Cuando el hombre griego hizo un primer alto en su trayectoria creadora de doctrinas y echó la primera mirada atrás en pura contemplación his-

tórica[1], esa fue la impresión que tuvo, y al quedarse en ella y no *seguir pensando* dejó en él, como un precipitado, el escepticismo. Es el famoso *tropo* de Agripa o argumento contra la posibilidad de lograr la verdad: la «disonancia de las opiniones» —*diaphonía tôn doxôn*—. Los sistemas aparecen como intentos de construir el edificio de la verdad que se malograron y vinieron abajo. Vemos, por lo pronto, el pasado como error. Hegel, refiriéndose, más en general, a la vida humana toda, dice que «cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas». La ruina, en efecto, es la fisonomía del pasado.

Pues ha de advertirse que no somos nosotros quienes descubrimos en las doctrinas de antaño la quebradura del error, sino que conforme leíamos la historia íbamos viendo que cada nueva filosofía comenzaba por denunciar el error de la antecedente y no solo eso, sino que, de modo formal, por haber reconocido el error de esta era ella *otra* filosofía[2]. La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos. Se esfuerza en erigir, una tras otra, cada doctrina, pero una vez que la ha erigido, la deja desnucada por obra de la subsecuente y siembra el tiempo de cadáveres. No es, pues, solo el hecho abstracto de la «disonancia» quien nos presenta el pasado como error, sino el pasado mismo quien se va, por decirlo así, cotidianamente suicidando, desprestigiando y arruinando. No encuentra uno dónde guarecerse en él. Tal gigante experiencia del fracaso es la que expresa este magnífico párrafo de Bossuet, egregio ejemplo —sea dicho al pasar— del buen estilo barroco o modo en que se manifestó el hombre occidental en todos los órdenes de la vida desde 1550 a 1700: «Cuando considero este mar turbulento, si así me es lícito llamar a la opinión y a los razonamientos humanos,

[1] Aristóteles repasa siempre las doctrinas precedentes, pero no con mirada histórica, sino con un interés sistemático, como si fuesen opiniones contemporáneas que hay que tener en cuenta. En Aristóteles, acaso, se anuncia solo la perspectiva histórica cuando llama a ciertos filósofos «los antiguos» —*hoi palaioi*— y hace notar que son aún inexpertos —*apeiría.*

[2] Un hecho que debiera sorprendernos más de lo que suele, es que una vez iniciada la ocupación filosófica en forma, no parece haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores y —desde cierto momento— cabe decir que de todas las anteriores. Nada sería más «natural» que la aparición, aquí y allá —a todo lo largo de la historia filosófica— de filosofías sin precedentes en otras, espontáneas y *a nihilo.* Pero no ha sido así, antes bien, ha acaecido en grado sumo lo contrario. Importa subrayarlo para que se vea la fuerza de la serie dialéctica que ahora desplegamos y de otras afirmaciones mías posteriores, entre ellas las que se refieren a la filosofía como tradición.

imposible me es en espacio tan dilatado hallar asilo tan seguro ni retiro tan sosegado que no se haya hecho memorable por el naufragio de algún navegante famoso»[1].

En la serie dialéctica este es, pues, el *primer pensamiento:* la historia de la filosofía nos descubre *prima facie* el pasado como el mundo muerto de los errores.

SEGUNDO PENSAMIENTO

Pero no hemos pensado «completo» el primero. Decíamos que cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Pero esto no tendría sentido si cada filosofía no fuera formalmente, por una de sus dimensiones, el esfuerzo para eliminar los errores anteriores. Esto nos proporciona una súbita iluminación que nos hace descubrir en el pasado un segundo aspecto. Seguimos viéndolo como consistente en errores, pero ahora resulta que esos errores, a pesar de serlo y precisamente porque lo son, se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad. En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace, segura *a limine* de que, por lo menos, en esos errores no caerá. Y así sucesivamente. La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó. De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que *ipso facto* se convierten en auxiliares de la verdad. Los naufragios de que habla Bossuet se perpetúan en la condición de boyas y faros que anuncian escollos y bajíos. En un segundo aspecto, pues, el pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores.

TERCER PENSAMIENTO

Acostumbramos hoy a juzgar que la verdad es cosa muy difícil. La costumbre es razonable. Pero, a la vez, acostumbramos a opinar que el error es cosa demasiado fácil, y esto es ya uso menos discreto. Se da la paradoja de que el hombre contemporáneo se comporta frívolamente ante el hecho del error. Que el error exista le parece lo más «natural» del mundo. No se hace cuestión del hecho del error. Lo acepta, sin más. Hasta el punto

[1] *Sermón sobre la Ley de Dios, para el Domingo de Quincuagésima.*

de que, al leer la historia de la filosofía, una de las cosas que más le extrañan es presenciar los esfuerzos tenaces de los griegos para explicarse cómo es posible el error. Se dirá que esta habituación a la existencia del error, como a un objeto doméstico, es una y misma cosa con el escepticismo congénito del hombre contemporáneo. Pero yo me temo que decir esto sea otra frivolidad y, por cierto, reveladora de singular megalomanía. ¡A cualquier cosa se llama escepticismo! ¡Como si el escepticismo pudiera ser un estado de espíritu congénito, esto es, regalado, con que uno se encuentra sin esfuerzo previo de su parte! La culpa la tiene esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje. La vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo [1]. El vocablo «escéptico» es un término técnico acuñado en Grecia en la época mejor de su inteligencia. Con él se denominó a ciertos hombres tremebundos que negaban la posibilidad de verdad, primordial y básica ilusión del hombre. No se trata, pues, simplemente de gentes que «no creían en nada». Siempre y en todas partes ha habido muchos hombres que «no creían en nada», precisamente porque «no se hacían cuestión» de nada, sino que vivir era para ellos un simple dejarse ir de un minuto al siguiente, en puro abandono, sin reacción íntima ni toma de actitud ante dilema alguno. Creer en una cosa supone activo no creer en otras y esto, a su vez, implica haberse hecho cuestión de muchas cosas frente a las cuales sentimos que otras nos son «incuestionables» —por eso, creemos en ellas—. He aquí por qué hablo entre comillas de ese tipo de hombre, que hay y ha habido siempre, el cual «no cree en nada». Doy a entender con ello que es inadecuado calificar así su estado de espíritu porque no se da en él un efectivo no-creer. Ese personaje ni cree ni deja de creer. Se halla

[1] La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título «El hombre y la gente». Aventuras sin número me han impedido publicar hasta hoy el libro que, con el mismo epígrafe, debe desarrollar toda mi doctrina sobre lo social. [Véase *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

a sotavento de todo eso, no «embraga» con la realidad ni con la nada. Existe en vitalicio duerme-vela. Las cosas ni le son ni no le son y, por lo mismo, no pegan en él el culatazo de creerlas o no creerlas[1]. A este temple de vital embotamiento se llama hoy «escepticismo» por una degeneración de la palabra. Un griego no conseguiría entender hoy este empleo del vocablo porque lo que él llamó «escépticos» —*skeptikoí*— le eran unos hombres terribles. Terribles, no porque ellos «no creyesen en nada» —¡allá ellos!—, sino porque no le dejaban a usted vivir; porque venían a usted y le extirpaban la creencia en las cosas que parecían más seguras, metiendo en la cabeza de usted, como buidos aparatos quirúrgicos, una serie de argumentos rigorosos, apretados, de que no había manera de zafarse. Y ello implicaba que previamente esos hombres habían ejecutado en sí mismos la propia operación, sin anestesia, en carne viva —se habían concienzudamente «descreído»—. Y además y en fin, que aun antes de esto se habían esforzado tenazmente para fabricar esos utensilios tajantes, esos «argumentos contra la verdad» con que practicaban su faena de amputación. El nombre revela que los griegos veían al escéptico como la figura más opuesta a ese hombre somnolente que se abandona y se deja ir por la vida. Le llamaban «el investigador», y como también este vocablo nuestro está bajo de forma, diremos más exactamente que le llamaban «el perescrutador». Ya el filósofo era un hombre de extraordinaria actividad mental y moral. Pero el escéptico lo era mucho más, porque mientras aquel se extenuaba para llegar a la verdad, este no se contentaba con eso, sino que seguía, seguía pensando, analizando esa verdad hasta mostrar que era vana. De aquí que junto al sentido básico de «perescrutador» resuenan en la palabra griega connotaciones como «hombre hiperactivo», «heroico», pero con mucho de «héroe siniestro», «incansable» y, por lo mismo, «fatigante», con el cual «no hay nada que hacer». Era el humano berbiquí. Adviértase que la voz «escéptico» solo posteriormente pasó a denominar una escuela filosófica, una doctrina —primera degeneración semántica del término[2]—. Originariamente significó la ocupación vocacional e incoercible de cier-

[1] El hombre, por supuesto, *está* siempre en innumerables creencias elementales, de la mayor parte de las cuales no se da cuenta. Véase sobre todo mi estudio *Ideas y creencias. (Obras completas,* t. V.) El tema de la no creencia que el texto de arriba toca, se refiere al nivel de asuntos humanos patentes sobre los cuales los hombres hablan y disputan.

[2] Razón de esto: el que es escéptico al modo y *porque* se pertenece a una escuela, lo es ya por recepción, no por propia creación y es, por tanto, un modo de ser escéptico «secundario», habitualizado y, en consecuencia, más o menos deficiente e inauténtico. Paralelamente y por razo-

tos determinados hombres, ocupación inaudita, que nadie antes había ejercitado, que aún no tiene, por lo mismo, nombre establecido y que es preciso llamar por lo que les vemos hacer: «perescrutar» las verdades, es decir, escrutarlas más allá que los demás, hacerse cuestión de las cosas allí donde el filósofo cree haber llegado, con su esfuerzo, a hacerlas incuestionables.

Conste, pues, que el verdadero escéptico no se encuentra su escepticismo en la cuna y donado, como el hombre contemporáneo. Su duda no es un «estado de espíritu», sino una adquisición, un resultado a que se llega en virtud de una construcción tan laboriosa como la más compacta filosofía dogmática.

En las generaciones anteriores a la actual —no precisemos ahora desde cuándo ni por qué— se ha padecido una depresión de lo que Platón llamaba «ansia por el Ser», es decir, por la verdad. Ha habido, sí, enorme y fecunda «curiosidad» —de aquí la expansión y exquisito refinamiento en las ciencias—, pero ha faltado impetuoso afán por ponerse en claro respecto a los problemas radicales. Uno de estos es el de la verdad y su correlato, el problema de la auténtica Realidad. Han vivido aquellas generaciones recostadas en la maravilla progrediente de las ciencias naturales que terminan en técnicas. Se han dejado llevar en tren o en automóvil. Pero nótese de paso que desde 1880 acontece que el hombre occidental no tiene una filosofía vigente. La última fue el positivismo. Desde entonces solo este o aquel hombre, este o aquel mínimo grupo social tienen filosofía. Lo cierto es que desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser

nes no iguales pero sí análogas, la palabra va perdiendo vigor significante. La lingüística tradicional conoce el fenómeno en su manifestación más externa y habla de vocablos *fuertes* y *débiles*, aun con respecto a un vocablo, de sus sentidos más, menos fuerte, débil, «vacío» (gramática china), etcétera. Pero claro es que si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos tiene que ser a la fuerza, por otro, portentosa generación. Un vocablo cualquiera *se carga* súbitamente de una significación que él *nos dice* con una plasticidad, relieve, claridad, sugestividad, o, como se lo quiera llamar, superlativa. Sin esfuerzo nuestro para vitalizar su sentido, *descarga* sobre nosotros su *carga* semántica como un chispazo eléctrico. Es lo que llamo «la palabra en forma» que actúa como una incesante revelación. Es perfectamente factible recorrer el diccionario y tomar el pulso de energía semántica en una fecha dada a cada vocablo. La clásica comparación de las palabras con las monedas es verídica y fértil. La causa de su homología es idéntica: el uso. Bien podían los lingüistas hacer algunas investigaciones sobre este tema. No solo encontrarán muchos hechos interesantes —esto ya lo saben—, sino nuevas categorías lingüísticas hasta ahora desapercibidas. Desde hace tiempo —y aunque de lingüística sé poco más que nada— procuro, al desgaire de mis temas, ir subrayando aciertos y fallos del lenguaje, porque, aun no siendo lingüista, tengo, acaso, algunas cosas que decir no del todo triviales.

un componente de la cultura general y, por tanto, un factor histórico *presente*. Ahora bien, esto no ha acontecido nunca desde que Europa existe.

Solo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas —de si, en definitiva, son o no son— puede vivir un genuino creer y no-creer. Esa misma astenia en el ataque al problema de la verdad nos impide también ver en el error un bravísimo problema. Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Es este tan incomprensible que nos hace caer de bruces sobre otro espeluznante enigma: la insensatez. El problema del error y el de la demencia se involucran mutuamente.

Va ello al tanto de que al aparecernos, en su segundo aspecto, el pasado filosófico como el arsenal y el tesoro de los errores, hemos pensado solo a medias este concepto del «error precioso», del error trasmutado en magnitud positiva y fecunda.

Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplantaba. Y si analizamos ya más de cerca en qué consiste la «refutación» —como dicen en los seminarios con un vocablo horrendo— que una filosofía ejecuta sobre su antecesora, se advierte que es obra nada parecida a una electrocución, aunque la fonética de aquel vocablo promete no menos terrorífico espectáculo. A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina, la mete en su nuevo ideario y únicamente evita el error de detenerse. La cosa es clara: el anterior tuvo que fatigarse en llegar hasta un punto —como el aludido jugador de ajedrez—; el sucesor, sin fatiga, *recibe* esa labor ya hecha, la aprehende y, con vigor fresco, puede partir de allí y llegar más lejos. La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada. En verdad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, *desaparece* en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa. Esta aventura de las ideas que mueren no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son *superadas* en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de «absorción». Lo

absorbido desaparece *en* el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado [1].

Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que *prima facie* se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, «tienen razón *en parte*», por tanto, que son *partes* de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene este que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos. Simmel habla de una «sociedad del plato roto», que existió a fin del siglo pasado en Alemania. Unos amigos, en cierta conmemoración, se juntaron a comer y a los postres decidieron romper un plato y repartirse los pedazos, con el compromiso cada uno de entregar al morir su trozo a otro de los amigos. De este modo fueron llegando los fragmentos a manos del último superviviente, que pudo reconstruir el plato.

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamiento que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una «vía» o «camino» —*méthodos*— por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que *por ese camino* no se puede llegar a más. Es forzoso ensayar otro distinto. Para ello, para que sea distinto, hay que tener en cuenta el primero y, en este sentido, es una continuación de aquel con cambio de dirección. Si los filósofos antecesores no hubieran hecho ya esas «experiencias de pensamiento» tendría que hacerlas el sucesor y, por tanto, quedarse en ellas y ser él el antecesor. De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera «seguido pensando». En este tercer aspecto se nos revela el *pasado* filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido *pasando*.

CUARTO PENSAMIENTO

Ese filósofo que ha vivido dos mil quinientos años puede decirse que existe: es el filósofo actual. En nuestro presente comportamiento filosófico y la doctrina que de él resulta, tene-

[1] La «absorción» es un fenómeno tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es, además, una tesis conexa con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver con lo dicho arriba, como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de «serie dialéctica».

mos en cuenta y a la vista una buena parte de lo que se ha pensado antes sobre los temas de nuestra disciplina. Ello equivale a decir que las filosofías pretéritas colaboran en la nuestra, estén en ella actuales y vivaces.

Cuando por vez primera entendemos una filosofía nos sorprende por la verdad que contiene e irradia —es decir, que, por lo pronto, si no conociéramos otras, nos parecería sin más la verdad misma—. De aquí que el estudio de toda filosofía, aun para el muy gastado en estos encuentros, es una inolvidable iluminación. Consideraciones ulteriores nos hacen rectificar: aquella filosofía no es la verdad, sino tal otra. Pero esto no significa que quede anulada e invalidada aquella primera impresión: la arcaica doctrina sigue siendo «por lo pronto» verdad —entiéndase, una verdad por la que habrá que pasar siempre en el itinerario mental hacia otra más plena. Y esta a que se llega es más plena porque incluye, absorbe aquella.

En cada filosofía están todas las demás como ingredientes, como pasos que hay que dar en la serie dialéctica. Esa presencia será más o menos acusada y, tal vez, todo un viejo sistema aparece en el más moderno solo como un muñón o un rudimento. Esto es palmaria y formalmente así, si comparamos una filosofía posterior con las precedentes. Pero aun, viceversa, si tomamos una más antigua veremos al trasluz de ella, como gérmenes, como tenues perfiles, aún no encarnadas, muchas de las ideas posteriores —si se tiene en cuenta el grado de explicitación, de riqueza, de dimensiones y distinciones propio al tiempo en que aquella añeja filosofía fue pensada. Ni puede menos de ser así. Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguna en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros, y tirando de cualquiera salen los demás. El filósofo los ve siempre, aunque sea sin conciencia clara y aparte de cada uno. Si no se quiere llamar a esto ver, dígase que, ciego, los palpa. De aquí que —contra lo que el profano cree— las filosofías se entiendan muy bien entre sí: son una conversación de casi tres milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos biscornutos problemas.

Con esto damos vista a un *cuarto aspecto* del pasado filosófico. El anterior nos lo hacía ver como la melodía de experiencias intelectuales por las que, frente a ciertos temas, tiene el hombre que ir pasando. Quedaba así afirmado, justificado el pretérito. Pero quedaba allí —en la región de lo sido. Embalsamado pero, entonces, muerto. Era una vista arqueológica. Mas ahora advertimos que esas experiencias hechas hay que hacerlas siempre de nuevo, bien que con la benéfica facilidad de haberlas recibido

ya hechas. No quedan, pues, a nuestra espalda, sino que nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviviscencia en el hoy de todo ayer filosófico. En nosotros recobran eficacia siempre nueva las viejas ideas y se hacen perviventes. En vez de representarnos el pasado filosófico como una línea tendida horizontalmente en el tiempo, el nuevo aspecto nos obliga a figurarla en línea vertical porque ese pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores —como ese número de «la torre humana» que hace la familia de acróbatas en el circo. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje.

Esto que acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo pretérito humano.

El pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repasando.*

El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no solo en *pasado.* Las otras cosas no lo *tienen* porque son solo *consecuencia* del pasado: el efecto se deja atrás y fuera la causa de que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga siendo «en la forma de haberlo sido» [1]. Este *tener* el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria») [2] equivale a un ensayo modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de eternidad —porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que *tener* en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno. Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de la eternidad —como dice Platón del tiempo mismo con mucha menos razón. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia permanente,

[1] Sobre esta categoría de la razón histórica que es el «ser en la forma de haberlo sido», véase mi estudio *Historia como sistema.* [*Obras completas,* t. VI.]

[2] Véase el *Prólogo* al libro del Conde de Yebes. [*Obras completas,* t. VI.]

en el hombre, de adivinación, de profecía. Durante la época moderna se ha dado un gran paso en la facultad de adivinar: es la ciencia natural que predice con rigor no pocos acontecimientos futuros. Y es curioso notar que los griegos no llamaban conocimiento *sensu stricto* a un método intelectual como nuestra ciencia física que, según ellos, se contenta con «salvar las apariencias» —τὰ φαινόμενα σῴζειν—, pero sí acabaron por llamarle «divinatio artificiosa». Véase en el tratado *De Divinatione* de Cicerón la definición de esta probablemente tomada de Posidonio y dígase si no es la definición de la ciencia física[1].

El hombre puede adivinar cada vez más el futuro y, por tanto, «eternizarse» más en esa dimensión. Por otra parte, puede ir cada vez más tomando posesión de su pasado. Cuando den fin las luchas presentes es probable que el hombre, con furia y ansia hasta ahora desconocidas, se ocupe de absorber pasado en proporciones y con vigor y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como *aurora de la razón histórica.*

Se halla, pues, el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar gigantescamente sus quilates de «eternidad». Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente o seguir estando en el futuro. Eso es solo perpetuarse, perennizarse —una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que recorrer uno *todo* el tiempo. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y henchirlo: es recordar y prever. En cierto modo, pues, hacer con el tiempo lo que Belmonte logró hacer con el toro; en vez de azacanearse él en torno al toro logró que el toro se azancanease en torno a él. La pena es que el toro del Tiempo, en cuanto cabe concretamente presumir, concluirá siempre por cornear al Hombre que se afana en eternizarse.

La «eternidad» del Hombre, aun esa efectivamente posible, es solo probable. Tiene siempre que decirse a sí mismo lo que aquel caballero borgoñón del siglo XV eligió como divisa: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine:* solo me es segura la inseguridad. Nadie nos ha asegurado de que persistirá el espíritu científico en la humanidad, y la evolución de la ciencia está siempre amenazada de involución, de retroceso y aun de desvanecimiento.

[1] *De Divinationes* I, XLIX (cito de la edición Didot por no tener otra a mi disposición). El término «divinatio artificiosa» me parece que no se halla hasta el I, LVI.

Nuestra restrospección nos ha puesto de manifiesto que *es indiferente calificar al pasado filosófico como conjunto de errores o como conjunto de verdades* porque, en efecto, tiene de lo uno y de lo otro. Cualquiera de los dos juicios es parcial, y en vez de pelear más les vale, al cabo, juntarse y darse la mano. La serie dialéctica que hemos recorrido no es, en sus puntos temáticos, una hilera de pensamientos arbitrarios ni solo personalmente justificados, sino el itinerario mental que habrá de cumplir todo el que se ponga a pensar en la realidad «pasado de la filosofía». No es arbitrario ni nuestra la responsabilidad de que, partiendo de su totalidad, lo primero que advirtamos sea la muchedumbre de opiniones contradictorias y, por tanto, erróneas, que luego veamos cómo cada filosofía sortea el error del precursor y así lo aprovecha, que más tarde caigamos en la cuenta de que eso sería imposible si aquel error no fuese en parte verdad y, por fin, cómo esas partes de la verdad se integran resucitando en la filosofía contemporánea. Lo mismo que el experimento normal, merced al cual el físico encuentra que las cosas pasan de un determinado modo, que al ser repetido en cualquier laboratorio idóneo da el mismo resultado, esa serie de pasos mentales se impone a cualquier meditador. Se fijará o detendrá más o menos en cada articulación, pero todas son estaciones en las cuales su intelecto se *parará* un instante. Según veremos, la función del intelecto es pararse y, al hacerlo, parar la realidad que el hombre tiene ante sí. En la operación de recorrer la serie tardará más o menos, según sus dotes, según su temple físico, según el estado climático, según que goce de reposo o tenga disgustos [1]. La mente adiestrada suele recorrer velocísimamente una serie dialéctica elemental como la expuesta. Ese adiestramiento es la educación filosófica, ni más ni menos misteriosa que la gimnasia o que el «cultivo de la memoria». Cualquiera puede ser filósofo sin más que querer —se entiende que querer ejercitarse, sea rico o pobre, ya que la riqueza casi,

[1] Aprovecho este caso para una intervención pedagógica dirigida a cualquier joven inexperto —ser joven es ser profesionalmente inexperto— que me lea. Es sumamente probable que ante las inmediatas frases del texto su reacción haya sido la siguiente: «Todo esto va de suyo y es trivial. ¡Ya sabemos que no se está igual todos los días! Por tanto, el autor al decirlo y acumular expresiones para lo mismo —el 'no sentirse bien'— se entrega a la 'retórica'. De todos modos, ahí no hay nada que sea un problema filosófico.» A lo cual respondo solo que al llegar a la p. [la indicación de la página está en blanco en el manuscrito; y no parece hallarse entre las que llegó a escribir el autor] se acuerde de esta reacción suya, porque es posible que entonces reciba un *choc*, muy útil para que aprenda a leer los textos filosóficos.

casi estorba más que la pobreza[1]. Al percatarnos que el pasado de la filosofía es, *en realidad* indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad nuestra conducta deberá ser *no abandonar* ninguno e *integrarlos*.

Una verdad, si no es completa, es algo en que no se puede uno quedar —en que no se puede «estar». Recuérdese el ejemplo inicial del esferoide y el espacio en torno a él. Apenas se insiste en pensar bien aquel, nos echa fuera y nos dirige al «espacio en torno». Por esto, tiene gran sentido lo que nos dice por sí misma, si sabemos oírla, la expresión corriente de nuestro idioma: «X está en un error.» Porque ella subentiende que el error es precisamente «aquello en que no se puede estar»[2]. Si se pudiese *estar* en el error no tendría sentido el esfuerzo de buscar la verdad. Y, en efecto, nuestro mismo idioma usa otra expresión conexa donde manifiesta lo que en aquella estaba subentendido: «X ha caído en el error de...» El estar en el error es, pues, un caer —lo más opuesto al «estar». Otras veces se da a esta problemática «estancia» en el error un sesgo, siempre negativo pero de carácter moral. No solo se cae sino que «se *comete* el error...», responsabilizando al caído de su caer.

Como las verdades pretéritas[3] son incompletas no se puede estar en ellas, y *por eso* solo, son errores. Si hay errores de otra clase, es decir, errores que no son sino errores, cuyo error no consiste meramente en su carácter fragmentario, sino en su materia y sustancia, no es cuestión que al presente necesitemos elucidar.

Interrumpamos aquí esta serie dialéctica no porque, en rigor, no debiéramos continuarla, sino porque la ocasión de este epílogo no consiente decir más y basta con lo dicho. Mas ¿no es el error, según todo lo antecedente, interrumpir una serie dialéctica, no «seguir pensando»? Lo sería si la diésemos como completa, pero lo que hacemos es simplemente darla por bastante

[1] Véase en mi estudio *En torno a Galileo*, cómo la riqueza, la superabundancia de muchos bienes, es la causa de las grandes y, a veces, terribles crisis históricas. [*Obras completas*, t. v.]

[2] Para que se vea claro: esta expresión envuelve una intención reprobatoria; X hace algo que, por una u otra razón, no se puede hacer —estar en el error—. Pertenece a un tipo de expresiones como: X es un traidor, Y miente, Z confunde las cosas —que siendo positivas gramaticalmente, enuncian negatividades—. Lo negativo va en el predicado, positivo también en cuanto forma gramatical, pero que el dicente da por supuesto y admitido ser una realidad incuestionable negativa.

[3] Hablar de «verdad pretérita» parece indicar que la verdad tiene fecha, que data, cuando la verdad se ha definido siempre como algo ajeno al tiempo. Ya veremos, *pero ahora quería solo advertir que no se* trata de un *lapsus* verbal y que si es un crimen no es impremeditado.

para el horizonte y el nivel de temas que vamos a tocar. Es bien obvio que en esa serie, como en la mirada que la inició, no se ha intentado más que una enorme macroscopia. Pero claro está, que quedan en esa misma dirección del pensamiento innumerables cosas por decir. Más aún, lo enunciado es solo lo primario, y lo primario es siempre lo más tosco y grueso, aunque es forzoso decirlo y no es lícito saltárselo [1].

En cambio, vamos ahora —tras una breve reflexión sobre lo que acabamos de hacer, que nos rendirá un importante teorema ontológico— a inaugurar, partiendo del mismo asunto (el pasado filosófico), otra serie dialéctica con ruta muy distinta.

[1] Ni el espacio a que debo extenderme ni la finalidad didáctica del libro permiten más holgados desarrollos de este tema. Al hablar ahora me represento lectores no muy adiestrados aún en los modos de la Filosofía. Para facilitarles la tarea he dado a esta primera serie didáctica una expresión y aun ciertos relieves tipográficos que acusan enfáticamente las articulaciones del pensamiento al avanzar en su progresiva complicación o síntesis. En el resto de estas páginas abandono procedimiento tal a fin de caminar más aprisa dado por supuestos y dejando tácitos muchos de los *pasos* intermediarios que el pensamiento da y el lector puede suplir.

Mas siempre que sea posible conviene evitar al lector la molesta depresión resultante de anunciarle vagamente que quedan tácitas cosas más interesantes, más enjundiosas, sin hacerle ver, siquiera como muestra, *algún perfil concreto de lo silenciado*. Mas como esto, a su vez, sería impracticable en la mayoría de los casos, so pena de expresarse herméticamente multiplicando el laconismo por el tecnicismo, solo cabe, aquí y allá, por vía de ejemplo, presentar listas de temas precisos que se dejaron intactos. Con ello el lector cobra confianza en el autor, le abre crédito y se convence de que esos anuncios de profundidades taciturnas y de rigores aplazados son cosas efectivas. En suma, conviene a ambos —lector y autor— que el callar de este no pueda malignamente presumirse vacío, sino que se trasluzca más lleno que su decir.

Por eso agrego aquí algunos de los muchísimos temas que la serie solo iniciada en este capítulo encontraría más adelante si siguiese. Los escojo entre los que pueden enunciarse con brevísimos términos, entenderse sin ninguna especial preparación, pero que, además, son problemas abiertos cuya solución reclamaría largas investigaciones incluso de carácter empírico, de hechos y «datos».

1.º ¿Qué hubo, antes de iniciarse la filosofía, como ocupación homóloga en el hombre? Por tanto, si la filosofía es, a su vez, no más que un paso dado por el pensamiento desde otro anterior que no sería filosofía. Esto significa que la filosofía toda, desde su iniciación a esta fecha, aparecería como mero miembro de una serie «dialéctica» enormemente más amplia que ella. Sobre este tema que es inexcusable tendré que decir algo más adelante.

2.º Por qué empezó la filosofía, cuándo y dónde empezó.

3.º Si ese comienzo, por sus condiciones concretas, lastró a la filosofía con limitaciones milenarias de que necesita liberarse.

4.º Por qué en cada época la filosofía se para en determinado punto.

5.º Si en la melodía de experiencias intelectuales que es el pasado filosófico no han faltado determinadas experiencias. Esto tendría para

II. LOS ASPECTOS Y LA COSA ENTERA

Si suspendemos por unos momentos nuestra ocupación con el pasado filosófico y, en su lugar, reflexionamos sobre lo que nos ha pasado con él al desarrollar la anterior serie dialéctica, podemos lograr una generalización importante. Ese pasado se nos fue presentando bajo diferentes aspectos, cada uno de los cuales quedó formulado por nosotros en lo que solemos llamar «concepto, noción, idea de una cosa». Por nuestro gusto, nos hubiésemos contentado con uno, con el primero. Era lo más cómodo. Pero la realidad que teníamos delante —el pasado filosófico—, no nos dejó, sino que nos obligó a movilizarnos, a transitar de un aspecto a otro y, paralelamente, de una «idea» a otra. ¿Quién tiene la culpa de que nos fuese inevitable tomarnos todo ese trabajo, la realidad, la cosa o nosotros, nuestra mente? Veamos.

Si el lector mira con los ojos de su cara la superficie de la mesa o la pared que acaso tiene ahora delante y aun esta página del libro e insiste un rato en su inspección ocular notará una cosa tan trivial como extraña. Notará que lo que efectivamente

mí la especial importancia de hacer reparar al lector que lo dicho en el texto no *da por supuesto* que el proceso histórico de la filosofía ha sido «como debía ser», que no hay en él imperfecciones, agujeros, fallas graves, importantes ausencias, etc. Para Hegel, el proceso histórico —el humano general y, en especie, el filosófico— ha sido perfecto, el que «tenía que ser», el que «debía ser». La historia, nos afirma, es «racional», pero bien entendido, esta «racionalidad» que, según él, tiene la historia, es una «razón» no histórica, sino, con ligeras modificaciones, la que desde Aristóteles se conocía y desde entonces fue reconocida como lo opuesto a la historicidad: lo invariable, lo «eterno». Yo pienso que es urgente invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia «racional», acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica. El concepto tradicional de razón es abstracto, impreciso, utópico y ucrónico. Mas como todo lo que es tiene que ser concreto *si hay* razón, esa tendrá que ser la «razón concreta». (Véase del autor *Historia como sistema*, 1935, y, como prefórmula de la idea, *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Algo sobre la historicidad de la razón en *Ensimismamiento y alteración*, 1939 (Buenos Aires), y en *Prólogo a Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, 1943.) [*Obras completas*, tomos VI, III, V y VI. El trabajo *Ensimismamiento y alteración* es el capítulo I del libro *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

ve de la pared en un segundo momento no es del todo lo mismo que lo visto en el primero. Y no es que la pared, en tan breve término, haya por sí cambiado. Pero puntos, formas, pequeñas grietas, menudas manchas, matices de color que primero no se veían *se revelan* en el segundo momento —donde *revelar* puede entenderse, por lo pronto, como en fotografía. En efecto, se presentan de repente y, sin embargo, con el carácter de que ya estaban allí antes, pero inadvertidos. Si el lector se hubiera obligado —lo que es prácticamente imposible— a formular en conceptos y, por tanto, en palabras lo que vio en cada uno de esos dos momentos notaría que las dos fórmulas o conceptos de la pared eran diferentes. La escena se reproduciría indefinidamente si continuara indefinidamente mirando la pared: esta, como un hontanar inagotable de realidad, iría «manando» contenido siempre imprevisto que se iría, de momento a momento, revelando. La cosa, en este ejemplo, ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual ora a un trozo, ora a otro. Y a cada disparo de mirada que la pupila hacía, la pared, herida en sus entrañas, dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aun sin mover la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra la pared habría correspondido con otra fisonomía. Es este un fenómeno de valor paradigmático que, a veces, resulta conmovedor. Si se toma la menuda hoja de un árbol y se la mira con insistencia, se ve primero solo su forma general y luego a ella misma; la hoja va solicitando nuestra mirada, moviéndola, itinerándola sobre su superficie, guiándola de suerte que se nos revela la maravillosa estructura de gracia geométrica, «constructiva», arquitectónica, increíble que forman sus innumerables nerviecillos. Para mí, esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un «protofenómeno»— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre;* sentencia de contenido mucho más grave de cuanto ahora se puede suponer [1]. Pero necesito añadir esto: yo no he acabado nunca de ver una hoja.

Por ventura, es más claro ejemplo que nos propongamos ver una naranja. Primero vemos de ella solo una *cara,* un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la naranja es otro —otro que se *articula* con el anterior cuando este ha *des-*

[1] Véase una insinuación de ella en mi ensayo *La «Filosofía de la historia» de Hegel, y la historiología,* 1928. [*Obras completas,* t. IV.]

aparecido ya, de suerte que nunca *vemos junta* la naranja y tenemos que contentarnos con *vistas* sucesivas. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella.

No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien, por su parte, es causa de que pasemos de un aspecto a otro, quien nos obliga a desplazarnos y fatigarnos. Pero es claro que esto lo hace porque, en cada momento, nosotros solo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubicuos y, a la vez, pudiéramos verla desde todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros «aspectos diversos». De un golpe la veríamos entera. Somos, pues, también causantes de nuestro propio trabajo.

Nuestro movimiento de traslación en torno a la naranja para ir viéndola, si no fuese mudo, sería un ejemplo cabal de serie dialéctica. La condición de nuestro pensar por la que suele llamársele «discursivo» [1], es decir, que corre a brincos discontinuos, hace que tengamos que *recorrer,* paso a paso, haciendo altos, la realidad. A cada paso tomamos una «vista» sobre ella y estas vistas son, de un lado —el *sensu stricto* intelectual, los «conceptos» o «nociones» o «ideas»; de otro —el intuitivo, los «aspectos» correlativos de la cosa. Este recorrer supone tiempo y cada hombre dispone de poco y la humanidad hasta la fecha no ha dispuesto de más que, aproximadamente, un millón de años. De aquí que no sean fabulosamente muchas las «vistas» que hasta ahora se han tomado sobre la Realidad. Se dirá que podía haberse aprovechado más el tiempo porque es palmario que se pierde mucho [2]. Ciertamente, mas para corregir esto último fuera menester, entre otras cosas, averiguar antes por qué la historia pierde tanto tiempo, por qué no marcha más de prisa, por qué «los molinos de los Dioses muelen tan despacio», como ya sabía Homero [3]. En suma, hay que dar razón, no solo del tiempo histórico, sino de su diverso *tempo,* de su *ritardando* y de su *accelerando,* de su *adagio* y su *allegro cantabile,* etc. De donde resulta la extravagante pero evidente consecuencia de que, encima de haber perdido los hombres todo ese tiempo, tienen que gastar otro en dedicarse «à la recherche du temps perdu» [4].

[1] El término es confuso porque en el pensar hay un lado intuitivo y otro «lógico» o conceptual. Pero no conviene aquí entrar en este asunto.
[2] Véase nota (1), p. 490.
[3] *Ilíada,* IV, 160.
[4] También aquí el lector, que no suele *ver* las cosas de que está hablando el autor, sino quedarse *fuera* mirando las palabras con que habla, como los zapatos de un escaparate, juzgará petulantísimamente que es esto solo un juego de palabras. Le emplazo hasta la aparición

No es la presente ocasión oportuna para intentarlo. Ahora se trata de que, en cada momento, tenemos de la realidad solo un cierto número de vistas que se van acumulando. Estas vistas son, a la vez, «aspectos de la cosa».

El «aspecto» pertenece a la cosa, es —si queremos decirlo crudamente— un pedazo de la cosa. Pero no es solo *de* la cosa: no hay «aspecto» si alguien no mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es este quien hace que en la cosa broten «aspectos», y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar —por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*—, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente. Mas, déjeseme insistir: como, al fin y al cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en alguno de sus aspectos, estos le pertenecen y no son «subjetivos». De otra parte, dado que son solo *respuesta* a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino solo sus «aspectos». Con un modismo de sobra vernacular, diríamos que el «aspecto» es la «cara que nos pone» la realidad. La pone ella pero nos la pone a nosotros [1]. Si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la «cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo «aspectos» y no la cosa misma —como creían Aristóteles o Santo Tomás.

Lo que por parte de la cosa es «aspecto», por parte del hombre es la «vista» tomada sobre la cosa. Se le suele llamar «idea» (concepto, noción, etc.). Pero este es un término que hoy tiene solo significado psicológico, y el fenómeno radical que ahora nos ocupa no tiene nada de psicológico. Sin duda, para que la cosa nos ofrezca sus «aspectos» y —lo que es igual, solo que considerado desde el «sujeto» que tiene la cosa delante— el hombre pueda tomar sobre ella sus «vistas», tienen que funcionar todos los aparatos corporales y psíquicos. La psicología, la física y la fisiología estudian estos funcionamientos, mas esto quiere decir que esas ciencias parten como de algo previo, que está ahí antes que ellas y que es causa de que ellas existan, del fenómeno primario y radical que es la presencia de la cosa ante el hombre en la forma de «aspectos» o «vistas». El funcionamiento de estos aparatos y mecanismos no interesa nada a la cuestión que nos ocu-

próxima de un libro mío, donde hallará un ejemplo concretísimo y compacto de cómo es lo arriba dicho literalmente verdad y, en ocasiones, no hay más remedio que ocuparse en «buscar el tiempo perdido» por sí mismo o por otro, por una nación o por la humanidad entera.

[1] Y a la verdad, podría, en vez de «aspecto», dotarse con toda formalidad al vocablo «cara» de valor terminológico en ontología.

pa. Tanto da que funcionen de un modo como que funcionen de otro, pues lo único que importa es el resultado: que el hombre se encuentra con que ve cosas.

No se trata de psicología ni cien leguas de ella [1]. Se trata de un hecho metafísico o, con otro nombre, ontológico. Y los hechos metafísicos —que no son misteriosos o ultracelestes, sino los más simples, los más triviales y los más «perogrullescos»— son los hechos más de verdad «hechos» que existen, anteriores a todos los «hechos científicos» que suponen a aquellos y de ellos parten.

De aquí que conviniera desalojar de la terminología filosófica el vocablo «idea», palabra en último grado de degradación y envilecimiento, puesto que ni en psicología significa ya nada preciso, auténtico, unívoco. En Grecia —pues se trata de una palabra griega, no latina y menos aún románica— tuvo su gran momento, su hora de estar en forma. Con Dion, amigo y discípulo de Platón, llegó a reinar literalmente, aunque solo unos días, en Siracusa, y en Atenas fue algún tiempo casi la opinión «reinante». Fue nada menos que la *Idea*, las *Ideas* platónicas. Al trato con ellas llamó Platón «dialéctica», de la cual dice que es el «arte real» —βασιλικὴ τέχνη—. ¡Quién lo diría, contemplando su grasiento, desdibujado y nulo papel actual! *Diable qu'il a mal tourné ce mot «idée»!*

Pues bien, la versión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería «aspecto». Y él no se ocupaba de psicología, sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea [2]. Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado de que el conocimiento no es solo un «modus cognoscentis», sino una positiva modificación de lo conocido —cosa que Santo Tomás no

[1] Esto no quiere decir que la psicología no sea una disciplina fabulosamente interesante, a la cual debían las gentes aficionarse más porque es asequible, bastante rigorosa y sobremanera divertida. Con preparación muy modesta se puede trabajar en ella con resultados positivos y de propia creación. Va para diez años que tuve el propósito de iniciar en España una campaña *pro* Psicología, aprovechando el entusiasmo y las excepcionales dotes de organizador que el Dr. Germain posee. Yo no soy psicólogo ni hubiera podido dedicarme a serlo, pero he sido aficionado, y esto me hubiera permitido despertar curiosidades, suscitar vocaciones y promover grupos de estudiosos y curiosos en la materia en torno a las personas que ya de antemano, denodadamente y sin apoyo se ocupaban de esta ciencia, sobre todo en Barcelona y en Madrid.

[2] Esto es lo que vamos a ver más adelante. En este capítulo se trata solo de precisar una *terminología*, no de fundamentar la verdad de lo que ella enuncia. *Por qué* hablamos de Realidad, *por qué* última-

aceptaría—; que es la cosa trasmutada en meros «aspectos» y solo «aspectos», a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento —y aludo a él ahora no más que de soslayo— es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo —sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *logos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —διαλέγειν—, *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad* [1].

Pero esta nueva terminología nos permite hacer ver con cla-

mente aseguramos que tiene «aspectos», lo cual supone que alguien lo está siempre viendo, etc., son temas radicales de que luego nos vamos a ocupar; sin embargo, los ejemplos dados —pared, mesa, página de libro o bien la hoja del árbol— se bastan a sí mismos para justificar *por el pronto* y en *esos* casos cuando menos, la terminología, puesto que esta enuncia eficazmente lo que, por lo menos, en esos casos efectivamente pasa.

[1] Siendo el conocimiento un asunto que el hombre tiene con las cosas, habrá que referirse a él contemplándolo unas veces desde el hombre y otras desde las cosas. El asunto, la realidad que se contempla —el fenómeno «conocimiento»— es, en ambos casos, el mismo y solo nuestro punto de vista el que ha variado. De aquí que convenga poseer un *doblete* de término, «vista» y «aspecto». En fin, tienen ambas denominaciones la ventaja de recordar constantemente que pensar es últimamente «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*. Téngase en cuenta que al lenguaje, la palabra, el nombre, atañen, aparte otras que no hacen al caso, dos funciones: *una*, permitirnos manejar una cantidad enorme de conceptos, de ideas en forma «económica», ahorrándonos efectuar realmente el acto de pensar que esos conceptos e ideas son. En la mayor parte de los casos, lo que descuidadamente llamamos pensar no lo es propiamente, sino solo su abreviatura. En esta función cada palabra es solo un «vale» por la efectiva ejecución de un pensamiento, y con ella el lenguaje nos permite «abrirnos un crédito» intelectual con que fundamos, como grandes industrias, las ciencias. Pero el negocio bancario no puede consistir solo en abrir créditos. Esta función es correlativa de otra y la reclama: realizar los créditos hechos. De aquí la *otra* función del lenguaje que es la decisiva: cada palabra nos es una invitación a *ver* la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia. Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un «estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve».

ridad un equívoco muy perjudicial que se perpetúa en la antigua. Han solido llamarse «ideas verdaderas» aquellas que representan o a que corresponden realidades. Pero esa denominación, aparte otras muchas deficiencias, es contradictoria porque lleva dentro un empleo equívoco, dual del término «realidad». Por una parte, es este un concepto epistemológico y, en cuanto tal, no significa más sino que hay efectivamente en lo real aquello mismo que el pensamiento piensa o, en otro giro, que la idea efectivamente idea lo que hay en la realidad. Si digo que la nieve es blanca, digo verdad porque efectivamente encuentro en la nieve eso que llamo «blancura». Si digo que es negra, pasa lo contrario. En este sentido se alude, pues, a la «realidad de la idea» y se desatiende la «realidad *de* lo real». Este es un concepto «ontológico» y significa la cosa según es —y la cosa no es sino la «cosa entera», su integridad. Pues bien, la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representan sino solo uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende —por tanto, un mero «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque «real» en el primer sentido del término. Esta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto» —a no buscar su integración confrontando la idea no solo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos» [1].

[1] Dado el paralelismo forzoso entre los problemas de la Realidad y los problemas de la Verdad, era inevitable que se reprodujese el mismo equívoco al usar el término «verdad». Se olvida demasiado que esta palabra, aun en el lenguaje más vulgar, significa primariamente «lo que es completamente verdad» y solo secundariamente tiene un segundo sentido más modesto, resignado y parcial; «aquello que, aun no siendo *toda* la verdad, lo es *en parte* porque no es un error». Que «la nieve es blanca» es, en parte, verdad porque en la nieve hay blancura, pero, primero, existen muchas cosas blancas cuya blancura es de distinto matiz que la de la nieve —luego el predicado «blancura» dicho de la nieve solo es verdad si lo tomamos con su especial matiz que en la proposición no consta y hace de ella una verdad incompleta, parcial, en peligro de ser falsa. Segundo, de hecho hay nieves que, aun recién caídas, no son blancas. Tercero, la nieve es innumerables otras cosas aparte de ser blanca. El vocablo «es» en la expresión «la nieve es...» tiene también un sentido máximo que solo se llenaría si el predicado dijese todo lo que la nieve es. Pero, como «realidad» y «verdad», el *es* posee sentidos secundarios y deficientes.

III. SERIE DIALÉCTICA

El ejemplo de la naranja y, de otro lado, nuestra misma conducta al recorrer los cuatro aspectos primeros que nos presenta el pasado filosófico, son dos «series dialécticas». La reflexión que acabamos de hacer sobre lo que en esos «discursos» o desarrollos mentales nos había pasado, nos permite tener una primera comprensión de lo que es una «serie dialéctica». Esa primera comprensión es suficiente para que manejemos y aprovechemos este término en todo lo que viene a inmediata continuación. Más tarde, al enuclear el tema «pensar» tendremos que entrar en los entresijos de la realidad que con ese nombre denunciamos.

No vaya el lector a quedarse de muestra delante del término «serie dialéctica», creyendo que por fuerza hay tras él gran pieza, por su teatral prestancia que recuerda la guardarropía terminológica de los antiguos sistemas románticos alemanes, propios de un tiempo en que los filósofos eran solemnísimos y ante el público actuaban como ventrílocuos del Absoluto. Se trata de cosa muy poco importante y muy casera, pero que resulta cómoda.

El término se limita a denominar el siguiente conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad:

Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en *realidad*» la suma o *integral* de sus aspectos. Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

1.° *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista.*

2.° *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo.

3.° *No abandonar,* o *conservar* los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.

4.° *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa.

«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones correponde un *estado* de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las *articulaciones* en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa.

Ahora bien, todo el *quid* está en que cada «vista» de un «aspecto» reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho, tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva «vista» reclamada por la primera, será la de otro «aspecto» de la cosa —pero *no uno cualquiera,* sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero. En principio, el pensar dialéctico no puede *saltarse* ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad «lógica» de las «vistas» (vulgo, conceptos) proviene de la contigüidad por implicación. El concepto de 1 es contiguo al concepto 2, porque está en este inmediatamente implicado. La contigüidad dialéctica es como la del concepto «espacio en torno» reclamado por el concepto «tierra». Es una contigüidad de complicación. Como Hegel llamó ilustremente al pensar sintético o complicativo «dialéctica», yo busco con este término continuidad con la tradición. Pero nótese lo poco que tiene que ver con la *dialéctica* de Hegel [1].

Pero un camino que se hace de un punto al punto contiguo es lo que en geometría constituye la línea recta. Tenemos, pues, que el pensar dialéctico *marcha solo en línea recta* y viene a ser como los *fen shui,* o espíritus peligrosos que tanto preocupan a los chinos. Porque es el caso que estas entidades, fautoras del bien y del mal para los hombres, solo pueden desplazarse rectilíneamente. Por eso, el borde de los tejados chinos está encorvado hacia arriba. De otro modo, un *fen shui* que se instale en el tejado se deslizaría en línea recta cayendo sobre el huerto o jardín, proximidad de gran peligro, pero al encontrar rizado hacia lo alto el borde del tejado no tiene más remedio que salir disparado con rumbo al firmamento.

Esta contigüidad de los pasos mentales hace que el pensar constituya una *serie* y del tipo más sencillo. Conste, pues, que si hablo de «*serie* dialéctica» es desgraciadamente nada más que porque se trata de una serie cualquiera y vulgar, como lo es una «serie de números», una «serie de sellos» o una «serie de disgus-

[1] Dejo para otro trabajo una exposición que precise lo que hay de común (muy poco) y lo que hay de divergente (todo el resto) entre el uso de este término en la obra de Hegel y en las páginas de este libro.

tos». Que en este caso la serie lo sea de pensamientos, de conceptos, ideas o «vistas» no es cosa para armar gran estrépito.

Supóngase que nos ponemos a pensar sobre un tema cualquiera, grande o chico, y que apuntamos en una cuartilla, uno debajo de otro, los pensamientos a que vamos llegando guiados por la intuición o visión de la cosa, hasta que juzguemos oportuno hacer alto. Eso será la «serie dialéctica X», donde *X*=sobre *tal* tema. El título de este tema podemos ponerlo encabezando la cuartilla y archivar esta en un fichero, para tenerla a mano cuando sea menester. Esto es lo que yo he hecho mientras escribía estas páginas a fin de no olvidar lo que se me ocurría.

De donde resulta que el término tremendo, prometedor de profundidades, descubre a la postre su humildísima condición de mero instrumento de catalogación, para no olvidarse el autor, y de guía, para no perderse el lector. Este libro es una serie de series dialécticas. Podría haberse llamado la cosa de muchas otras maneras. Búsquelas el lector y verá que la escogida por mí, pese a su perfil grandilocuente, es la más sencilla y trivial.

Este «chisme» o utensilio de taller que es la serie dialéctica sirve inclusive para facilitar su tarea perforante al crítico, porque se pueden adjudicar números 1, 2, 3... o letras *A*, *B*, *C*... a los pasos del pensar en que ella consiste y así permitir con toda precisión y comodidad señalar el punto que no se entiende o que parece erróneo o menesteroso de alguna corrección o complemento [1].

[1] Sin que pueda detenerme ahora en ello, hago notar la graciosa coincidencia que esta numeración de las «ideas» en la serie tendría con los famosos y enigmáticos «números ideales» de Platón. Porque también allí se trata de que a la serie dialéctica de las Ideas desde la primera y envolvente (la idea del Bien) hasta la última y concreta —la «especie indivisible» o ἄτομον εἶδος— se pone paralelamente la serie de los números, de suerte que a cada Idea corresponde un número —porque ambas series son «isomorfas», que hoy dicen los matemáticos. Débese a Stenzel haber comenzado a descifrar este enigma de los «números ideales» o «Ideas-números» en Platón, viejo de veintitrés siglos, en su libro *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

IV. LA MISMIDAD DE LA FILOSOFÍA

Imaginemos una pirámide y que nos instalamos en un punto de ella situado en una de sus aristas. Luego damos un paso, esto es, pasamos a uno de los puntos contiguos a derecha o izquierda de la arista. Con estos dos puntos hemos engendrado una dirección rectilínea. Seguimos pasando de punto a punto, con lo cual nuestro andar habrá dibujado una recta en esa cara de la pirámide. De pronto, por motivos cualesquiera de arbitrio, conveniencia u oportunidad, nos detenemos. En principio podíamos seguir mucho más adelante en la misma dirección. Esa recta es símbolo estricto de nuestra primera serie dialéctica que llamaremos Serie A.

Ahora, sin abandonar la recta en que estábamos, retrocedemos y nos reinstalamos en el punto de partida en la arista. Una vez allí, decidimos seguir, *siempre en línea recta* pasando al otro punto contiguo que, siendo nuestro camino actual de retroceso y, por tanto, con dirección inversa, nos llevará más allá de la primera recta. Pero he aquí que hallándonos en un punto de la arista, el otro punto contiguo, aun buscando en la misma dirección, no se halla ya en la misma cara de la pirámide que los anteriores. Sin proponérnoslo, pues, al andar hacia atrás y recobrar con itinerario inverso el *mismo* punto de partida pasamos no solo a otro punto, sino a otra cara de la pirámide.

Esto es lo que vamos a hacer ahora. Con estricta continuidad en nuestro pensar, al volver a ver, con marcha de dirección opuesta, el hecho inicial —el pasado filosófico—, vamos a verlo por otra de sus caras y la serie de aspectos que ahora van a surgir ante nuestros ojos van a ser muy distintos de los anteriores. Partiendo, pues, otra vez del propio panorama que es la historia de la filosofía, vamos a engendrar una nueva recta mental, una segunda «serie dialéctica», que llamaremos serie B.

Se recordará que al «primer aspecto», el pasado filosófico nos pareció como una «muchedumbre de opiniones sobre lo mis-

mo». Era la primera vista que sobre aquella realidad tomábamos, y la primera vista es normalmente tomada desde lejos [1]. Solo se ve confusión. Ya veremos cómo es la «confusión» un estadio primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir saliendo a lo claro.* Lo importante en el que quiera de verdad pensar es no tener demasiada prisa y ser fiel en cada paso de su itinerario mental al aspecto de la realidad que a la sazón tiene a la vista, *evitando despreciar los primeros, distantes y confusos aspectos* por una especie de *snob* urgencia que le hace desear llegar en seguida a los más refinados.

Pero ante esa «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo», lo que nos llamó primero la atención fue el momento «muchedumbre». Vimos el pasado filosófico como una gota de agua donde pululaban caóticamente los infusorios de las doctrinas, sin orden ni concierto, en franca divergencia y universal guirigay, peleándose los unos con los otros. Era un paisaje de infinita inquietud mental. La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prometernos, es la máxima sensatez —«la verdad», «la razón»— se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia. Conviene que el lector se vaya acostumbrando a estas metamorfosis porque en este libro va a asistir a muchas [2].

Obsesionados por ese carácter de muchedumbre y divergencia, a él solo atendimos y él nos llevó inevitablemente en la dirección de la Serie A. Pero ahora, habituados ya a la aparente pluralidad y discrepancia de las filosofías, dominadas intelectualmente estas por nuestro pensamiento y convencidos de que «no hay tal» a la postre, nos desinteresamos, al menos por un rato, de ese momento y entonces salta a nuestra vista el otro, a saber: que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre lo *mismo.* Esto nos invita a buscar mirando al trasluz la muchedumbre de las filosofías, la unidad, más aún, la *unicidad* de *la* filosofía; a descubrir al través de las diferentes doctrinas lo

[1] Cuando no es así se trata de un encuentro anormal con una realidad que nos la presenta desde luego como inmediata, clara, precisa. Esto produce en el hombre un *choc* tan grande que provoca en él fenómenos anómalos —en bueno y en mal sentido—. Uno de ellos es la extraña crisis súbita que se llama «conversión», otra es el «éxtasis repentino», otra el «deslumbramiento», etc.

[2] La razón de ello es simplicísima. Siendo propio a la realidad presentar aspectos distintos según desde dónde y cómo se la mire, cada uno de ellos es una «forma» o figura, o *morphé* que la realidad toma y, al irlos nosotros advirtiendo, presenciamos su «transformación», «transfiguración» o «metamorfosis».

que en ellas hay de *lo mismo*. De otro modo no tendría sentido llamar a esas doctrinas, pese a sus divergencias, «filosofías» o nombres afines. Ello implica que, bajo sus caretas de antagonistas, todas son la *misma* filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre, no son solo esta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase, esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan.

Partimos, pues, jovialmente al arriscado viaje en busca de la *mismidad* de la filosofía. Inmediatamente vamos a notar que esta nueva andanza nos lleva en dirección hacia lo interior de las filosofías, nos lleva a sus entrañas, a un «dentro», intimidad y reconditez, en comparación con el cual todo lo visto en la Serie A era extrínseco, corteza, dérmato-esqueleto.

Bien, y ¿cómo procederemos? Pensará acaso el lector que debemos *comenzar* por tomar una a una, en su sucesión cronológica, cada filosofía y mirar «lo que tiene dentro». Luego compararíamos esas entrañas de cada una y veríamos si coincidían o no, si eran las *mismas* entrañas que habían servido a muchos cuerpos distintos.

Pero en primer lugar no sería ya una mirada panorámica de resumen sobre el *conjunto* del pasado filosófico que a este dirigimos al acabar la lectura del libro de Marías y que, según dijimos, era como una despedida a ese continente pretérito. En segundo lugar, detenerse a fondo en cada doctrinal equivaldría a ser infiel con la primera vista que ahora tomamos sobre la *mismidad* de la filosofía, en la cual se nos ofrece un aspecto modestísimo de ella, pero que no hay por qué saltarse. La ciencia se ha formado y ha progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos. La física existe porque existe la astronomía matemática y esta, a su vez, porque Keplero vivió años detenido respetuosamente, religiosamente ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco que había entre los datos de observación sobre colocación de los planetas anotados con minucia prodigiosa por Tycho-Brahe y su «primera solución» al sistema de sus movimientos en torno al Sol. En esa errónea solución los planetas describían aún órbitas circulares. Al oprimir Keplero durante un apasionado trabajo de años esas circunferencias sobre los datos de Tycho que de ellas divergían, las circunferencias se ablandaron, se alargaron un poco y resultaron las ilustres elipses de que ha vivido la humanidad hasta Einstein. Esas elipses, combinadas con las leyes mecánicas de Galileo, con ciertos métodos generales de Cartesio y algunas otras cosas posteriores, hicieron posible la idea de gravitación y con ello la «filosofía de Newton», el primer sistema auténtico, es decir, *logrado* de pensamiento sobre algo real que ha poseído el hombre, es decir, la primera ciencia

efectiva. Y, no digamos nada, si paramos la atención en las diferencias mínimas —emparejados con las cuales los «cinco minutos» de Keplero resultan gigantescos— de cuya religiosa contemplación, del respeto a las cuales ha surgido la teoría de la relatividad. Y lo mismo, si tomamos la cosa por su otro lado, aún más modesto, y hacemos reparar que la obra de Keplero, hombre genial, hubiera sido imposible si antes Tycho-Brahe, un hombre sin genio —a no ser que, en efecto, el genio sea la paciencia— no hubiera dedicado su vida entera a la modestísima faena de reunir las medidas más exactas posibles entonces, sobre los desplazamientos siderales, cosa que, a su vez, no hubiera sido posible, si en una nación de fabulosos imprecisos como es Portugal, no hubiera nacido un hombre, más modesto todavía, un maniático de la precisión, el buen Núñez que se emperró en inventar un aparato para medir decimales de milímetro, el ingenioso, famoso *nonius* que conserva para siempre, momificado en latín, el modesto nombre de nuestro vecino Núñez [1].

Prestemos, pues, la atención debida, siquiera en lo más esencial, al primer *aspecto* del pasado filosófico que en este nuevo *respecto* o cara —la «mismidad» de las filosofías— nos ofrece [2].

De las cosas definitivamente pasadas la primera *vista* que logramos no suele ser de carácter visual; ni es visión ocular, ni la visión mental que más adelante estudiaremos bajo el término «intuición». Visión solo se puede tener de lo que, en una u otra forma, de más cerca o de más lejos, «está ahí delante de nos-

[1] Viceversa —como veremos más adelante—, si Keplero se hubiera encontrado con datos métricos cuya exactitud hubiera sido mayor, aun sin llegar a las precisiones casi fabulosas que hoy alcanza la física, habría fracasado, y la física *no* se hubiera constituido porque los medios matemáticos de entonces no bastaban para dominar diferencias tan pequeñas y complejas. Ello muestra hasta qué punto es la ciencia un organismo delicadísimo cuyos miembros, de condición muy diferente entre sí, tienen que marchar con una especie de «armonía preestablecida».

[2] Nada sería más fácil que realizar con todo rigor este propósito. Sería simplemente cuestión de más páginas. Pero la economía de este libro, donde hay demasiado que decir, me obliga en lo que sigue a entreverar cosas que *en rigor* pertenecen a aspectos posteriores, más próximos y que no se ven a vista de pájaro, que es la que en este capítulo estrictamente correspondería. Mas es preciso, por razones puramente didácticas, anticipar algunas cosas. Lo importante es que no dejemos de decir lo esencial a este aspecto y nada daña, si se tiene en cuenta esta advertencia, que adjuntemos cosas en él inesenciales. Sobre que —y es alerta que vale para todo este capítulo— frente al estricto fenómeno «filosofía vista a distancia», estos añadidos de visión más próxima, es decir, de quien está ya dentro de la filosofía y no solo tiene de ella vaga y remota visión, no hacen sino dar carácter explícito a lo que ese «ignorante», sin poder precisárselo, ve, oye y siente en su vaga imagen de lo que es filosofía.

otros en persona». La visión es relación inmediata de nuestra mente con la cosa, y desde que la columbramos lejana al final del horizonte hasta que la tenemos casi tocando la pupila, no hacemos sino pasar por formas cada vez más precisas y claras de relación inmediata con ella. Pero el pasado radical es lo que no «está ahí delante». Es lo que se ha ido y, por excelencia, el ausente. Y la primera y más elemental noticia que de él tenemos no es un *verlo,* sino un *oír* hablar de él. Así, de la filosofía lo primero con que todos los hoy vivos nos hemos encontrado, si es con algo, es con la serie de sus nombres y con los títulos de sus libros y con la denominación de los hombres que *andaban* en eso del filosofar. El pasado nos llega en nombres y decires que hemos oído decir de él —tradición, conseja, leyenda, narración, historia: decir, mero decir—. De la filosofía topamos primero con lo que de ella «se dice». A «lo que se dice» llamaron los griegos «fama» —en el sentido de nuestra frase vulgar «es fama que...»

Hay, sin embargo, frente a ese radical pasado, frente al pasado propiamente «histórico», hecho de ausencia y allende horizonte, un relativo pasado, pasado un tantico presente —como si dijéramos, que no ha acabado de irse—. Con este pasado sí tenemos aún cierta relación visual: aunque turbiamente, todavía lo estamos viendo. En las arrugas de la cara del anciano vemos que es un *pasado* viviente, *presente.* No necesitamos *oír decir* que aquel hombre *fue:* su *haber sido antes* nos es con energía presente. Lo mismo acontece con el paisaje poblado de ruinas, con el traje desteñido y traspillado, con la vieja montaña volcánica de que queda solo su interior esqueleto pétreo, con nuestro río Tajo, prisionero en su cauce angosto y tajado profundamente dentro de la dureza de las rocas. Vemos con los ojos de la cara, si somos un poco fisonomistas, que el Tajo es un río muy viejo, un caudal senescente, cuyo débil flujo corre por un álveo encallecido, córneo —en suma, presenciamos un espectáculo de fluvial arterio-esclerosis. (Quien no se angustie o, al menos, se melancolice al contemplar en su curso cabe Toledo este río decrépito, es que es un ciego de nacimiento y no vale la pena de que exista o, si ha de existir, que mire el mundo. Es inútil: no ve nada.)

Pero, repito, del pasado histórico la más normal e íntima noticia[1] es la que nos llega en nombres. La aventura no le es peculiar. El nombre es la forma de la relación distante, radical-

[1] Donde del pasado quedan solo residuos materiales, cosas, utensilios, piedras y no residuos verbales, falta siempre para nosotros la presencia de su intimidad. De aquí que nos encontremos —sobre todo, mer-

mente distante, entre nuestra mente y las cosas. De la mayor parte de estas la primera comunicación y, de muchísimas, la única que nos llega con sus nombres, solo sus nombres.

Aparecen súbitamente ante nosotros, se deslizan en nuestro oído cuando aún las cosas que ellos denominan se hallan remotísimas de nosotros —tal vez para siempre, invisibles y allende el horizonte—. Son, pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa. Hay mucha menos extravagancia de lo que parece en la teoría de los esquimales, según la cual el Hombre es un compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y... el nombre. Lo mismo pensaban los arcaicos egipcios. Y no se olvide aquello de: «Donde dos o tres se junten *en mi nombre*, yo *estaré* en medio de ellos.» (Math. 18, 20) [1].

El nombre es solo «referencia a la cosa». Está *por* ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta *como* representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* —es la relación simbólica—. La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia —permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde no estuvo nunca—. La palabra «Himalaya» me pone aquí, en Estoril, donde solo se ve la serrezuela de broma que es Cintra —me pone «algo así como» el Himalaya, la vaga, tenue, espectral forma de su enorme mole—. Y *hablando* aquí con ustedes *del* Himalaya lo tenemos, un poco, lo paseamos, lo tratamos —esto es, tratamos *de* él.

Pero la presencia que la palabra da al ausente no es, claro está, ni compacta ni genuina. El representante no es nunca el representado. Por eso cuando el jefe del Estado llega a un país extranjero, su embajador en ese país deja de existir. ¡Qué le vamos a hacer! De la cosa que nombra, el nombre nos presenta, en el mejor caso, solo un esquema, una abreviatura, un esqueleto, un extracto: su concepto. ¡Eso *sí* la entendemos bien, que no es faena tan mollar!

De donde resulta que el mágico poder de la palabra cuando

ced a los recientes avances de la investigación— con civilizaciones enteras que son mudas y cuyos restos están ahí como un jeroglífico a que tenemos nosotros que *encontrarle un sentido*. Esta es la diferencia entre prehistoria y arqueología de un lado y filología de otro.

[1] Véase más adelante *Lógica y ontología mágicas*, donde hablo de que el Hombre vio el pensar =logos= palabra, *como* viniendo del ser y residente en él. [El epígrafe aludido no se ha hallado ni, al parecer, llegó a escribirse.]

permite estar a la cosa simultáneamente en dos remotísimos lugares —allí donde efectivamente está y allí donde se habla de ella— ha de aforarse muy por lo bajo. Porque lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y, si no andamos con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras de ellas a las cosas mismas, los nombres se nos convierten en máscaras que, en vez de hacernos, en algún modo, presente la cosa, nos la ocultan. Si aquello era la gracia de la palabra, su don mágico, esto es su desgracia, lo que siempre está a punto de ser el lenguaje —mascarada, farsa y rimbombancia.

Mas, queramos o no, cada uno de nosotros no *tiene* de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales —«palabras, palabras, palabras»—, venteo, airecillos, soplos que nos vienen de la atmósfera social donde respiramos y que, al alentar, nos encontramos dentro. Y nos creemos por ello —porque tenemos los nombres de las cosas— que podemos *hablar de* ellas y *sobre* ellas. Y luego habrá quien nos diga: «Vamos a hablar *en serio* de tal cosa.» ¡Como si eso fuese posible! ¡Como si «hablar» fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa —farsa, a veces, noble, bien intencionada, inclusive «santa», pero, a la postre, farsa! Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigorosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad.

V. [EL NOMBRE AUTÉNTICO]

Oigamos o leamos los nombres de esta ocupación a que los hombres se han dedicado en Occidente desde hace veintiséis siglos y los títulos de los libros en que esa ocupación se perpetúa y las calificaciones o motes que el lenguaje dedicó a los hombres que en ello andaban.

La filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede —«fisiología» jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo— es preludio y nada más, *Vorspiel und Tanz*.

Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrinal el nombre de «alétheia». Este es el nombre primigenio del filosofar. Ahora bien, el instante en que un nombre nace, en que por vez primera se *llama* a una cosa con un vocablo, es un instante de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestido alguno de nombramiento; diríamos, a la intemperie ontológica. Entre ella y el Hombre no hay aún ideas, interpretaciones, palabras, tópicos. Hay que encontrar el modo de enunciarla, de decirla, de trasponerla al elemento y «mundo» de los conceptos, *lógoi* o palabras. ¿Cuál se elegirá? Notemos ya algo que va a ocuparnos a fondo mucho más adelante. *Se trata de crear una palabra.* Ahora bien, la lengua es precisamente lo que el individuo no crea sino que halla establecido en su contorno social, en su tribu, en su polis, urbe o nación. Los vocablos de la lengua tienen ya su significación impuesta por el uso colectivo. Hablar es, por lo pronto, usar una vez más ese uso significativo, *decir lo que ya se sabe,* lo que todo el mundo sabe, lo consabido. Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo mismo, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es «hablar» porque no hay aún palabra para ella —es «hablar uno consigo»—. Solo uno mismo tiene a la vista la «nueva cosa» y, al elegir un vocablo para nombrarla, solo uno entiende este. Asistimos, pues, a una fun-

ción del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido[1]. Ahora es menester que el que ve *por vez primera* la cosa se entienda él mismo al llamarla. Para ello buscará en la lengua, en aquel vulgar y cotidiano decir, un vocablo cuya significación tenga *analogía* —ya que no puede ser más— con la «nueva cosa». Pero la analogía es una trasposición de sentido, es un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético. Cuando Aristóteles[2] se encuentra con que todo está «hecho de algo» *como* sillas y mesas y puertas están hechas de madera, llamará a ese *de qué* (ὅ ἐξ οὗ) están hechas todas las cosas, la «madera» —ὕλη—, se entiende, la «madera por excelencia, la última y universal madera» o «materia». Nuestra voz *materia* no es sino la madera metaforizada.

De donde resulta —¡quién lo diría!— que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto rigoroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía.

Viceversa, si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por vez primera *vio* ante sí la «nueva cosa».

Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos grupos alerta de su tiempo con el nombre de «alétheia»[3]. En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico[4]. Esto es literalmente lo que significaba en la *lengua vulgar* el vocablo *a-létheia* —descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación—. Cuando en el siglo I d. C., vino un nuevo radical descubrimiento,

[1] Sobre el lenguaje me ocupo, sistemáticamente, en mi obra por publicar: el lado social de él va estudiado en mi doctrinal sociológico *El hombre y la gente.* El resto de las categorías del lenguaje van estudiadas en mi doctrinal historiológico *Aurora de la razón histórica.* [Véanse en *El hombre y la gente,* capítulos XI y XII.]

[2] En rigor, antes de él se produjo el término.

[3] En las dos o tres generaciones anteriores —los jónicos— la palabra ἱστορεῖν expresa: lo que ellos hacían, y que luego, con mirada retrospectiva y técnica, se llamó φυσιολογία.

[4] Véase *Meditaciones del Quijote,* 1914. [*Obras completas,* t. I.]

una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir «revelación»: este fue, como correspondía a los tiempos ya asiatizados, un vocablo barroco: *apo-kálypsis* —que significa exactamente lo mismo, solo que recargadamente.

En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es —como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda—. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos *lo* hace hoy entender, sino como un verbo —«verdad» como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción—. *Alétheia*=verdad es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto=la realidad y nuestra acción de des-cubrirla o des-nudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.

Este nombre primigenio de la filosofía es su verdadero o auténtico nombre [1] y, por lo mismo, su nombre poético. El nombre poético es aquel con que llamamos las cosas en nuestra intimidad, hablando con nosotros mismos, en secreta *endofasia* o hablar interno. Pero de ordinario no sabemos crear esos nombres secretos, íntimos, en que nos entenderíamos a nosotros mismos respecto a las cosas, en que nos diríamos lo que auténticamente *nos son*. Padecemos mudez en el soliloquio.

El papel del poeta estriba en que es capaz de crearse ese idioma íntimo, ese prodigioso *argot* hecho solo de nombres auténticos. Y resulta que al leerlos notamos que en gran parte la intimidad del poeta, transmitida en sus poesías —sean versos o prosas— es idéntica a la nuestra. Por eso le entendemos: porque él, por fin, da una lengua a nuestra intimidad y logramos entendernos a nosotros mismos. De aquí, el estupendo hecho de que el placer suscitado en nosotros por la poesía y la admiración que el poeta nos suscita proviene, paradójicamente, de parecernos que nos plagia. Todo lo que él nos dice lo habíamos «sen-

[1] Es increíble que la lingüística actual ignore todavía que las cosas tienen, en efecto, un «nombre auténtico» y crea que esto es incompatible con el carácter esencialmente mudadizo y hecho de casi puros accidentes que es el lenguaje.

tido» ya, solo que no sabíamos decírnoslo [1]. El poeta es el truchimán del Hombre consigo mismo.

«Verdad», «averiguación» debió ser el nombre perdurable de la filosofía. Sin embargo, solo se la llamó así en su primer instante, es decir, cuando aún la «cosa misma» —en este caso, el filosofar— era una ocupación nueva, que las gentes no conocían aún, que no tenía todavía existencia pública y no podía ser vista desde fuera. Era el nombre auténtico, sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprendió haciendo y que para él mismo no existía antes. Está él solo con la realidad —«*su* filosofar»— delante, en estado de gracia frente a ella, y le da, *sin precaución social ninguna*, inocentemente, su verdadero nombre como haría el poeta «terrible» que es un niño.

Mas, tan pronto como el filosofar es un acontecimiento que se repite, es una ocupación que empieza a ser algo habitual y la Gente empieza a verla desde fuera —que es como la gente ve siempre todo—, la situación varía. Ya el filósofo no está solo con la cosa en la intimidad de su filosofar, sino que además es, como tal filósofo, una figura pública lo mismo que el magistrado, el sacerdote, el médico, el mercader, el soldado, el juglar, el verdugo. El irresponsable e impersonal personaje que es el contorno social, el monstruo de $n+1$ cabezas que es la gente, comienza a reobrar ante esa nueva realidad: el «averiguador», es decir, el filósofo. Y como el ser de este —su filosofar— es una faena humana mucho más íntima que todos aquellos otros oficios, el choque entre la publicidad de su figura social y la intimidad de su condición es mayor. Entonces a la palabra «alétheia», «averiguación», tan ingenua, tan exacta, tan trémula y niña aún de su reciente nacimiento, empiezan a «pasarle cosas». Las palabras, al fin y al cabo modos del vivir humano, tienen ellas también su «modo de vivir». Y como todo vivir es «pasarle a alguien cosas», un vocablo, apenas nacido, entra hasta su desaparición y muerte en la más arriscada serie de aventuras, unas favorables y otras adversas [2].

[1] ¿Qué pasaría con este normal y fundamental fenómeno de la vida humana en un tiempo en que los hombres cualesquiera, los hombres-masa, fuesen siendo progresivamente petulantes? Pues una cosa muy graciosa, que he visto acontece, con intensidad y frecuencia crecientes, en las nuevas generaciones, hasta el punto de haberme quedado atónito muchas veces: que el joven actual cuando nos lee y logramos hacerle entender algo *cree en seguida que se le ha ocurrido a él la idea*. Como el escritor, si lo es de verdad, parece «plagiar» al lector; este lector petulante de hoy cree en serio que es él el verdadero autor y que ya se lo sabía. El hecho es estupefaciente y grotesco, pero innegable.

[2] Recuérdese el breve ejemplo antes aludido de las aventuras sufridas por el vocablo «idea». Cada palabra reclama, en principio, una bio-

Inventado el nombre «alétheia» para uso íntimo, era un nombre en que no están previstos los ataques del prójimo y, por tanto, indefenso. Mas apenas supo la gente que había filósofos, «averiguadores», comenzó a atacarlos, a malentenderlos, a confundirlos con otros oficios equívocos, y ellos tuvieron que abandonar aquel nombre, tan maravilloso como ingenuo, y aceptar otro, de generación espontánea, infinitamente peor, pero... más «práctico», es decir, más estúpido, más vil, más cauteloso. Ya no se trataba de nombrar la realidad desnuda «filosofar», en la soledad del pensador con ella. Entre ella y el pensador se interponen los prójimos y la gente —personajes pavorosos— y el nombre tiene que prevenir dos frentes, mirar a dos lados —la realidad y los otros hombres—, nombrar la cosa no solo para uno, sino también para *los demás.* Pero mirar a dos lados es bizquear. Vamos ahora a observar cómo nació este bizco y ridículo nombre de filosofía.

grafía, en un sentido *análogo* al que tiene este término referido a un hombre. Lo que tiene de solo *analogía* proviene de que las palabras pertenecen, en última instancia, a la «vida colectiva» que solo es vida en sentido *análogo* a la «vida personal», la única que propiamente es vida. [Véase *El hombre y la gente.*]

OBRAS DE JULIÁN MARÍAS

Historia de la Filosofía (30 ediciones).
Introducción a la Filosofía (12 ediciones).
Biografía de la Filosofía (5 ediciones).
Idea de la Metafísica (8 ediciones).
La filosofía del Padre Gratry (5 ediciones).
Miguel de Unamuno (10 ediciones).
Ortega y tres antípodas (agotado).
La Escuela de Madrid (3 ediciones).
San Anselmo y el insensato (4 ediciones).
Ensayos de teoría (4 ediciones).
Ensayos de convivencia (5 ediciones).
Aquí y ahora (4 ediciones).
Los Estados Unidos en escorzo (6 ediciones).
El método histórico de las generaciones (5 ediciones).
La imagen de la vida humana (5 ediciones).
La estructura social (6 ediciones).
El intelectual y su mundo (4 ediciones).
El oficio del pensamiento (4 ediciones).
El lugar del peligro (agotado).
Ortega. Circunstancia y vocación (2 ediciones).
Imagen de la India (4 ediciones).
Los Españoles (4 ediciones).
La España posible en tiempo de Carlos III (2 ediciones).
El tiempo que ni vuelve ni tropieza (3 ediciones).
Comentario a las "Meditaciones del Quijote", de Ortega (2 ediciones).
Nuestra Andalucía (3 ediciones).
Consideración de Cataluña (3 ediciones).
El uso lingüístico (2 ediciones).
Meditaciones sobre la sociedad española (3 ediciones).
Al margen de estos clásicos (2 ediciones).
Valle-Inclán en el Ruedo Ibérico.
Análisis de los Estados Unidos (2 ediciones).
Nuevos ensayos de Filosofía (3 ediciones).
Israel: una resurrección (6 ediciones).
Antropología metafísica (2 ediciones).
Esquema de nuestra situación.
Visto y no visto (Crónicas de cine, 1962-67, 2. vols.).
Tres visiones de la vida humana.
La España real.

ANTOLOGIAS

El tema del hombre (2.ª ed., abreviada).
La filosofía en sus textos (2.ª ed., 3 vols.).

OBRAS

Tomo I.—*Historia de la filosofía.*
Tomo II.—*Introducción a la Filosofía.—Idea de la Metafísica.—Biografía de la Filosofía.*
Tomo III.—*Aquí y ahora.—Ensayos de convivencia.—Los Estados Unidos en escorzo.*
Tomo IV.—*San Anselmo y el insensato.—La filosofía del Padre Gratry.—Ensayos de teoría.—El intelectual y su mundo.*
Tomo V.—*Miguel de Unamuno.—La Escuela de Madrid.—La imagen de la vida humana.*
Tomo VI.—*El método histórico de las generaciones.—La estructura social.—El oficio del pensamiento.*

Tomo VII.—*Los Españoles.—La España posible en tiempo de Carlos III.—El tiempo que ni vuelve ni tropieza.*

Tomo VIII.—*Análisis de los Estados Unidos.—Israel: una resurrección.—Imagen de la India.—Meditaciones sobre la sociedad española.—Consideración de Cataluña.—Nuestra Andalucía.—Nuevos ensayos de filosofía.*

COLECCION EL ALCION

Acerca de Ortega.
La imagen de la vida humana.
Los Españoles (1 y 2).
Nuestra Andalucía y Consideración de Cataluña.
Los Estados Unidos en escorzo.
La filosofía del Padre Gratry.
La estructura social.
Ortega. Circunstancia y vocación (1 y 2).
Innovación y arcaísmo.
Sobre Hispanoamérica.
Antropología metafísica.

TRADUCCIONES

Al inglés:

Reason and Life: the Introduction to Philosophy (Yale University Press).
Reason and Life: the Introduction to Philosophy (Hollis & Carter, London).
History of Philosophy (Dover Publications, New York).
Miguel de Unamuno (Harvard University Press).
José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation (University of Oklahoma Press).
Generations: A Historical Method (University of Alabama Press).
Philosophy as Dramatic Theory (Pennsylvania State University Press).
Metaphysical Anthropology (Pennsylvania State University Press).
America in the Fifties and Sixties: Julián Marías on the United States (Pennsylvania State University Press).
The Biography of Philosophy (University of Alabama Press, en prensa).
The Structure of Society (University of Alabama Press, en preparación).
Image of Life: Studies in Spanish Literature (University of Georgia Press, en preparación).

Al francés:

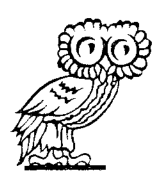
Philosophes espagnols de notre temps (Aubier, París).
Idée de la Métaphysique (Préface d'Henri Gouhier, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse).

Al alemán:

José Ortega y Gasset und die Idee der lebendigen Vernunft (Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 2.ª ed.).
Einführung in die Philosophie (Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan).

Al portugués:

História da Filosofia (Sousa & Almeida, Porto, 2.ª ed.).
Introdução á Filosofia (Duas Cidades, São Paulo, 2.ª ed.).
Biografia da Filosofia - Idéia da Metafísica (Duas Cidades, São Paulo).
A Estrutura social (Apresentação de Gilberto Freyre, Duas Cidades, São Paulo).
Um mundo nôvo: os Estados Unidos (Presença, Rio de Janeiro).
Antropologia metafísica (Duas Cidades, São Paulo).
O tema do homen (Duas Cidades, São Paulo, en prensa).



TITULOS PUBLICADOS

1. VENTURI: *El populismo ruso, 1.* (Sección de Ciencias Históricas.)
2. VENTURI: *El populismo ruso, 2.* (Sección de Ciencias Históricas.)
3. LIEBRUCKS: *Conocimiento y dialéctica.* (Sección de Filosofía.)
4. BARBER: *La burguesía en la Francia del siglo XVIII.* (Sección de Ciencias Históricas.)
5. AUSTIN: *Ensayos filosóficos.* (Sección de Filosofía.)
6. VALDEAVELLANO: *Curso de Historia de las Instituciones españolas.* (Sección de Ciencias Históricas.)
7. ARTOLA: *Textos fundamentales para la Historia.* (Sección de Ciencias Históricas.)
8. MARÍAS: *Historia de la Filosofía.* En prensa. (Sección de Filosofía.)
9. STRAWSSON: *Los límites del sentido.* (Sección de Filosofía.)
10. LUKASIEWICZ: *Estudios de Lógica y Filosofía.* (Sección de Filosofía.)
11. TRUYOL: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado,* I. (Sección de Política y Sociología.)
12. TRUYOL: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado,* II. (Sección de Política y Sociología.)
13. PARKER: *El ejército de Flandes y el camino español, 1567-1659.* (Sección de Ciencias Históricas.)
14. HUELIN y RUIZ-BLASCO: *Pablo Ruiz Picasso.* (Sección: Varia.)
15. ARANGUREN: *Etica.* (Sección de Filosofía.)
16. MARÍAS: *Introducción a la Filosofía.* (Sección de Filosofía.)
17. RODRÍGUEZ ADRADOS: *Orígenes de la lírica griega.* (Sección: Varia.)
18. CONDE: *El saber político en Maquiavelo.* (Sección de Política y Sociología.)
19. FICHTE: *Los caracteres de la Edad Contemporánea.* (Sección de Ciencias Históricas.)
20. CASTILLEJO: *Guerra de ideas en España* (Sección de Ciencias Históricas.)
21. FRANKFORT: *Reyes y Dioses.* (Sección de Ciencias Históricas.)
22. CHURCHWARD: *La «Intelligentsia» soviética.* (Sección de Política y Sociología.)
23. PARSONS: *El sistema social.* (Sección de Política y Sociología.)
24. CIPOLLA: *Historia Económica de la Europa pre-industrial.* (Sección de Ciencias Históricas.)
25. HUSSERL: *Investigaciones lógicas.* (Sección de Filosofía.)
26. ARENILLAS: *El proceso de Besteiro.* (Sección: Varia.)
27. STONE: *La crisis de la aristocracia (1558-1641).* (Sección de Ciencias Históricas.)
28. CRUZ HERNÁNDEZ: *Lecciones de Psicología.* (Sección de Filosofía.)